Supplément à la « Vie Spirituelle »
Avril 1929

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Saint Ignace et les Exercices[1]

1. Clefs des Exercices.
2. La Chevalerie errante.
3. La critique de l'aventure.
4. Mystique ignatienne de l'élection.
5. Les étapes.
6. Le livre.
7. Le succès et la vertu des Exercices.
8. L'éclipse.
9. La seconde vie des Exercices.

I. — Clefs des Exercices

Eh! quoi! voulez-vous que les médiocres s'en mêlent? répond l'auteur des *Dialogues sur l'éloquence*, à qui lui reproche de trop demander au prédicateur. — Ce n'est pas nous qui le voulons, mais Dieu lui-même, puisqu'il n'appelle pas au sacerdoce que des Fénelon. Quoi qu'il en soit, une ligne toute semblable doit se lire à la première page des Exercices spirituels : *Les médiocres n'entrent pas ici*. Grandeur et faiblesse de ces deux génies, Ignace

(1) Le travail qu'on va lire n'est aucunement commandé par mon étude : *Ascèse et Prière* et par mes deux volumes : *La métaphysique des saints*. C'est un essai de critique pure. Négliger dans l'élaboration de mon *Histoire littéraire* un texte aussi fondamental que les Exercices, je ne le pouvais certes pas, mais jusqu'à ces dernières années je m'en tenais à l'interprétation traditionnelle, et, en quelque sorte, officielle de ce livre : interprétation que j'avais eu, plus que d'autres,

et Fénelon, mot de l'énigme radieuse qu'ils sont tous deux, source de l'enthousiasme qu'ils allument chez les uns et de l'inquiétude qu'ils provoquent chez les autres, et rançon de leur sublime : pour s'approprier leur message, il est nécessaire, non pas certes de les égaler, mais de les placer au-dessus de l'humanité moyenne, mais de les suivre joyeusement, sinon par un désir efficace, au moins par un effort de l'intelligence, jusqu'à leur degré. Si, après trois siècles et plus de discussions, on a aujourd'hui encore tant de peine à se mettre d'accord sur le vrai sens des *Exercices*, n'est-ce pas que l'on s'obstine à méconnaître, ou à réduire ou à éluder cette vérité première et ses conséquences redoutables : Ignace ne veut pour disciples que des insignes, que des héros? Non qu'il refuse absolument aux vertus bourgeoises le bienfait de ses méthodes. Il accepte, au contraire, il esquisse même une édition *delphinisée* de son livre, à l'usage des âmes communes « étroites ou de peu de capacité naturelle, qui ne font pas espérer beaucoup de fruit (1) ». Et les jésuites, de leur côté, « en possession de cet étonnant instrument de travail spirituel, se sont efforcés de lui faire produire tout son effet, et dans tous les cas. De là des applications, arrangements, adaptations, atténuations sans nombre; de là une floraison ininterrompue de Retraites, de Man-

l'occasion de m'assimiler, ayant *fait*, à maintes reprises, les exercices, sous la direction de jésuites éminents, et les ayant *donnés*, maintes fois moi-même, tels ou à peu près que je les avais reçus. Déjà néanmoins, et presque depuis toujours, des inquiétudes me venaient sur le sens primitif du texte. Mais soit modestie, soit paresse, je ne songeais pas à entreprendre l'examen proprement et méthodiquement critique dont je sentais confusément la nécessité. Puis, un beau matin, la curiosité a pris le dessus. J'ai voulu en avoir le cœur net, et voici l'ébauche de construction qui, peu à peu, s'est dessinée d'elle-même devant moi. Une ébauche, c'est tout ce qu'on peut attendre d'un écrivain surmené, bientôt septuagénaire, et attelé à d'autres besognes. Un simple *schema* que la *Vie Spirituelle* a bien voulu me donner le moyen de soumettre aux hommes compétents.

(1) Cf. Nonell, *Analyse des Exercices spirituels...*, traduit par E. Thibaut, Museum Lessianum, 1924, p. 215.

rèses, de Méditations selon la méthode des *Exercices* ». Rien, nous assure-t-on, rien dans cette vulgarisation des Exercices qui répugne aux intentions d'Ignace. « Il faut reconnaître toutefois que le but premier de son œuvre et ses caractères essentiels — seul objet qui présentement nous intéresse — risquent de s'estomper, de s'atténuer singulièrement dans ces succédanés. La forte liqueur se dilue, s'affadit : la pièce à fleur de coin s'use au point de perdre son relief et devient parfois presque illisible. Qui connaîtrait les Exercices par telle suite de prédications qui s'en réclame ou par telle retraite ouverte, au cours de laquelle le vocabulaire de saint Ignace ne laisse pas d'être mis à profit, en jugerait comme un auditeur primaire des Cours du soir peut juger de la mécanique céleste ou de la géométrie supérieure ». Il est vrai, du reste, qu'en fait de bagage livresque, et même de formation ascétique, Ignace paraît aussi peu exigeant que possible. « Ses hommes », lorsqu'ils viennent à lui, peuvent ignorer jusqu'au petit catéchisme et ne pas savoir distinguer les fautes graves des vénielles. Une seule condition est requise, mais indispensable, « un grand cœur, capable de s'imposer les sacrifices les plus coûteux et de goûter les leçons évangéliques les plus hautes (1) ». Ignace « professeur d'énergie »,

(1) L. de Grandmaison, *Les Exercices de saint Ignace* (*Recherches de science religieuse*, 1920, pp. 399-401. Par là, dit encore le même maître, « s'explique parfaitement... ce mélange, à première vue déconcertant, et risquant d'amener dans les retraites aux personnes déjà rompues aux exercices ascétiques, des compromis bizarres, des interprétations forcées — ce mélange d'instructions très élémentaires et d'exigences très austères » (*Ib.*, p. 401). Ignace, qui, au lendemain de sa conversion, avait eu tout à apprendre, et qui, sans doute, rencontrait plus d'un retardataire parmi ses premiers auditeurs, a jugé bon de réunir aux Exercices proprement dits, ses propres notes de vieil écolier laborieux, méthodique. Chercher jusque dans ces pages, comme on le fait quelquefois, des parcelles d'or, paraît assez puéril. Reste néanmoins qu'elles donnent à réfléchir sur l'ignorance religieuse des contemporains et des compatriotes d'Ignace. L'article de L. de Grandmaison qu'on vient de citer est de premier ordre. Vraiment et purement critique. J'aurai bien des fois à l'utiliser dans la suite du présent travail.

a-t-on écrit; les Exercices « manuel d'héroïsme », ai-je écrit moi-même. Ce n'est pas tout à fait exact. Encore une fois, Ignace n'entend pas que les médiocres s'en mêlent. Il n'ouvre son école qu'à des âmes foncièrement, j'allais dire et c'est le mot, naturellement héroïques : il les veut telles dès la première heure de la retraite : « Celui qui reçoit les Exercices gagnera beaucoup à y entrer avec un grand courage et une grande libéralité envers son Créateur (1). » Il ne nous laissera pas, certes, mais il nous prend à ce niveau. Il discipline cet héroïsme initial et par là il le décuple : ou, pour mieux dire, il le transforme et il l'exploite, en vue d'une fin particulière que nous aurons à préciser.

Cette première clef ne suffirait pas. Non seulement Ignace n'appelle après lui que des héros, mais encore — et ceci va beaucoup plus loin — il ne connaît qu'une sorte de héros : ceux qui, nature et grâce, sont faits comme lui. « Pas de livre plus personnel que le sien », mais dans tous les sens de ce mot. « Il me dit, raconte Louis Gonzalez, qu'il n'avait pas fait tous les Exercices en une seule fois, mais que les choses qu'il observait en son âme et qu'il trouvait utiles, il lui semblait qu'elles pouvaient être utiles aussi aux autres; et ainsi il les mettait par écrit, *verbi gratia*, sur l'examen de conscience par le procédé des lignes, etc..... En particulier quant aux élections, il me dit qu'il les avait tirées de cette diversité d'esprits et de pensées qu'il avait quand il était à Loyola, lorsqu'il souffrait encore de la jambe (2). » « Le livre des Exercices est, avant tout..., le fruit de l'expérience personnelle du saint converti... Attentif à ce qui se passait en son âme..., livré en grande partie à lui-même, le plus souvent sans guide autorisé, parmi les crises intérieures les plus violentes ou les plus subtiles, amèrement instruit par ses

(1) 4e annotation.

(2) *Le récit du Pèlerin : Autobiographie de saint Ignace de Loyola...* traduit et annoté par E. Thibaut, Museum Lessianum, 1924, pp. 162-163.

déboires dans le discernement des esprits en même temps que divinement éclairé par des interventions surnaturelles fréquentes, Ignace acquit en peu de temps une expérience approfondie des voies de Dieu. Il se mit dès lors à noter ses réflexions et le résultat de ses observations. Il en dégagea quelques directions pratiques dont il s'essaya bientôt à expérimenter aussi sur autrui l'efficacité... Assez vite se forma ainsi le noyau des Exercices... Tel est le premier caractère du livre... et de la spiritualité qui s'y manifeste..... Des notations suggérées par l'expérience et confirmées par elle (1). » Une autobiographie bien plus qu'un traité. Il est vrai que les ouvrages spirituels les plus didactiques nous livrent également, ou, du moins, nous laissent entrevoir l'histoire intime de ceux qui les ont composés. Qu'ils le veuillent ou non, tous les mystiques se racontent plus ou moins, comme aussi bien tous les poètes. Mais saint Ignace ne s'en tient pas là. En se racontant, il se maxime, si l'on peut ainsi parler, il transpose dans l'ordre doctrinal son expérience propre, il juge et il règle sur ce modèle unique l'expérience d'autrui. Sa vie intérieure est si dramatique, il l'a observée si passionnément qu'il semble ne pas imaginer que Dieu puisse travailler les âmes d'une autre façon. Personnel n'est pas synonyme d'orgueilleux. Ignace ne soupçonne ni à quel point il est unique, ni à quel point sont extraordinaires les voies par où la grâce le conduit, lui si complexe que depuis quatre cents ans personne encore n'a réussi à le peindre, lui en qui se marient les tendances les plus opposées : tour à tour et tout ensemble, un Richelieu et un Saint-Cyran, un Cromwell et un Bunyan ; « l'idéalisme de Don Quichotte et le pragmatisme de Sancho Pança (2). » Ainsi fait néanmoins, si « différent », si déconcertant, il voit à son image les disciples qu'il veut façonner, ou, pour mieux dire, qu'il veut amener à se

(1) R. P. Cavallera, *La Spiritualité des Exercices, Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1922, pp. 356, 357.
(2) Cavallera, *op. cit.*, p. 367.

laisser façonner par Dieu. Car l'idée de régenter les âmes, de substituer en elles son empreinte à celle de Dieu, lui ferait horreur. *Sibi et Deo relinquatur.* Mais puisqu'en chacune d'elles se reproduit à quelques nuances près, pense-t-il, le type ignatien, en chacune d'elles recommencera l'histoire intime d'Ignace. François de Sales, envoyant à sainte Jeanne de Chantal le *Traité de l'Amour de Dieu*, ce livre, lui disait-il, « a été écrit pour vous », entendez, d'après vous, et non d'après moi. Il traduit, il explique, il maxime vos propres expériences d'abord, puis celles de plusieurs autres, bien plutôt que les miennes. Tel chapitre, le saint docteur n'aurait même pas songé à l'écrire, s'il n'avait connu que son âme. Chez lui, la doctrine se distingue nettement de la personne : tout ce que nous savons de celle-ci n'intéresse qu'indirectement celle-là, et pour juger la première, on peut aisément faire abstraction de la seconde. Chez saint Ignace, au contraire, la doctrine c'est l'homme même. On l'a dit avec autant de justesse que de force : « Pas de livre plus personnel que le sien; il semble n'avoir eu d'autre matière que son âme, n'avoir étudié qu'en lui l'homme de Dieu (1). » Ignace ne serait donc pas à proprement parler un « maître d'oraison », mais le témoin et l'apôtre d'une oraison particulière, la sienne propre. Car enfin il n'est de science que de l'universel. Chef, entraîneur incomparable, non pas docteur. S'il croit nous prendre semblables à lui, de même génie, de même grâce, il se trompe, mais cette méprise initiale nous vaut d'être pétris par lui à sa ressemblance. *Pares non invenit sed facit*, ou plutôt *facere tentat.* Il n'y réussira jamais qu'à moitié. Mais qui entrera de grand cœur dans ce jeu, mais qui se prêtera docilement à cette impossible métamorphose, sortira de l'aventure glorieusement marqué pour toujours, et de quelle empreinte!

(1) Bellessort, *Saint François Xavier*, Paris, 1923, p. 37. Nous savons d'ailleurs, qu'en fait, lorsque Ignace commence à prendre un contact d'apôtre avec les âmes, l'essentiel des Exercices est déjà fixé.

Voilà qui simplifierait à merveille et pacifierait l'étude critique des Exercices. Les batailles d'idées ne se livrent sérieusement que pour ou contre une construction doctrinale; on dégage celle-ci des contaminations personnelles qu'elle a pu subir dans l'ouvrage qui la propose; on combat pour elle ou on la défend; on la tire à soi ou on lui résiste. Mais autour d'une autobiographie, le moyen de se diviser? Quoi de moins litigieux et de moins abstrait! Celle-ci comme les autres ne nous apporte d'abord que des faits; l'histoire des voies de Dieu sur Ignace, cette histoire, dis-je, telle que le saint se la représente. Il est vrai que le livre n'a pas les apparences d'un récit. Au lieu d'écrire : j'ai reçu telle ou telle grâce; j'ai fait ceci ou cela, il écrit : faites ceci ou cela, vous recevrez telle ou telle grâce. Il n'y a donc qu'à changer le *vous* en *je* et qu'à mettre le passé à la place du futur. Transposition d'autant plus facile, d'autant plus commandée qu'une autre série de confidences, et celles-ci plus directes, plus formelles, nous donne un moyen sûr de la contrôler à chaque pas. Je veux parler des notes autobiographiques, dictées par Ignace lui-même, pendant les dernières années de sa vie, au Père Louis Gonzalès de Camara, et dont le texte intégral a été publié récemment sous le titre de : *Le récit du Pèlerin* : commentaire perpétuel, glose vivante des Exercices (1). Deux autobiographies qui s'éclairent et s'enrichissent l'une l'autre : les critiques ne se trouvent pas tous les jours à pareille fête. Notre besogne néanmoins reste encore assez délicate. Qu'il rédige ses Exercices au moment même où il vient de les vivre, ou que trente ans plus tard il évoque le souvenir des heures ardentes qui virent se former et se cristalliser ce petit livre, Ignace déconcerte également nos habitudes littéraires et, dans les deux cas, pour la même

(1) *Le récit du Pèlerin*, traduction française déjà mentionnée; traduction anglaise par E. Rix, annotée par G. Tyrrel : *The Testament of Ignatius Loyola*, Londres, 1900. Le texte critique se trouve dans les *Monumenta Ignaciana*, 4e série, t. I, Madrid, 1904.

raison. Il ne raconte ni ne raisonne à notre manière. Nous n'avons là ni un livre ni une histoire. On croirait que le sens des proportions lui est refusé, que le détail seul l'intéresse, et le plus menu. Il fait grand et il voit petit. Don Quichotte raconté par Sancho, les directives de Joffre interprétées par un adjudant. Ainsi paraissait-il du reste dans la vie de tous les jours. « A parcourir certaines anecdotes sur sa manière de gouverner..., à étudier les instructions qu'il envoie..., écrit le P. Cavallera, on se demande parfois comment le même homme a pu s'intéresser si fort à des minuties, et d'autre part s'inspirer de vues si grandioses et si universelles. L'antinomie n'est qu'apparente : l'exemple de Napoléon le montrerait au besoin (1). » Le rapprochement n'est pas tout à fait juste, me semble-t-il, au moins sur ce point. Chez Napoléon, tout latin, et qui plus est géomètre, l'antinomie n'est que dans le temps; il s'attache tour à tour au général et au particulier, mais il ne les confond pas. Ignace, au contraire : il ne descend pas d'une vue grandiose à des minuties; génie tout concret, cette manie du détail, c'est nous intellectuels qui la lui prêtons. Mais lui, le général et le particulier, l'essentiel et l'accessoire, il embrasse tout d'un bloc; puis ces intuitions massives, bouillonnantes, il les traduit vaille que vaille, s'accrochant pour cela au premier détail venu. Poète plus que philosophe, et poète peuple, si l'on peut ainsi parler. D'où vient l'embarras que trahissent parfois les commentateurs des Exercices. Comme ils intellectualisent saint Ignace, le tirant eux aussi à leur propre ressemblance, ils s'étonnent, par exemple, de telles lacunes qui, en vérité, ne sont des trous que pour eux. Ainsi de la belle contemplation *ad Amorem*, d'où Notre-Seigneur est absent. Ils se mettent martel en tête, non seulement pour justifier, mais encore pour canoniser cette absence, prêtant au moins scolastique des hommes les subtilités d'un argumentateur aux

(1) Cavallera, *op. cit.*, pp. 367, 368.

abois. On se heurte, du reste, soit dans les *Exercices*, soit dans le *Récit*, à des omissions, ou à des prétéritions beaucoup plus troublantes. Le *Récit* ressemble à la déposition d'un témoin rustique, harcelé par les avocats. Une foule de souvenirs précis, pittoresques et de ce chef très savoureux, mais qui ne se rattachent que par des liens invisibles pour nous à ce que nous voudrions qu'il nous apprît.

Ce qu'il devrait dire, s'il raisonnait à notre manière, Ignace ne le dit presque jamais. Pourquoi nous en affliger? S'il le disait, il ne serait plus le saint Ignace de l'histoire, mais un nouveau saint Augustin, ou un saint François de Sales. Plus il nous désoriente, plus il est lui-même. C'est pourquoi, en bonne critique, de nos deux autobiographies, — les *Exercices*, le *Récit du pèlerin* — la seconde est plus révélatrice, risque moins d'être mal comprise que la première. Lorsque nous avons quelque peine à les accorder, il faut que le *Récit* juge les *Exercices* et non les *Exercices* le *Récit*. A tous les deux nous préférerions sans doute le texte primitif, déplorablement perdu, ce cahier, où le nouveau converti notait au jour le jour les mouvements de son âme, en proie aux deux esprits qui se la disputaient. Mais enfin, il n'y a pas de hardiesse à conjecturer que de ce protévangile ignatien, si l'on peut dire, le *Récit* nous donne une idée plus juste que les *Exercices*. De ces deux reproductions, si la première est plus complète, la seconde est assurément plus exempte de ces remaniements, de ces adaptations qu'Ignace a dû s'imposer lorsqu'il a voulu transformer ses notes intimes, en un manuel d'initiation à la vie apostolique. L'Ignace qui a choisi parmi les pages du cahier, pour retenir seulement celles dont d'autres que lui pourraient s'approprier le bienfait; l'Ignace qui les a groupées, construites en forme de livre, n'est plus le sublime ignorant de Manrèse. Ses premières expériences de prédicateur, échecs et succès, puis ses années de Sorbonne ont passé par là. Malgré qu'il en ait, c'est bien toujours son autobiographie, mais didactiquement refon-

due. Or à quoi serviraient les méthodes critiques, si, d'une part, elles ne nous invitaient, et si, d'autre part, elles ne nous aidaient à distinguer ici de la rédaction originale le travail intellectuel et littéraire qu'a exigé cette mise au point? N'est-il pas *à priori* certain, par exemple, que deux morceaux, proprement philosophiques et d'allure et de style, comme le *Fondement* et la contemplation *ad Amorem*, n'ont été rédigés, au moins sous la forme qu'ils ont aujourd'hui, qu'assez longtemps après les impressions toutes chaudes, toutes concrètes, du premier cahier?

Puisqu'il nous faut donc assigner à l'élaboration des Exercices deux époques nettement distinctes, qui ne voit, d'ores et déjà, que le *Récit du pèlerin*, où se trouve uniquement rappelée la première de ces deux époques, nous rend, beaucoup plus exactement que ne peuvent faire les Exercices, le brouillon perdu? Prodigieux document d'une netteté et d'une puissance d'évocation qui n'a jamais été égalée, même par Joinville; grâce à l'informe sténographie du Père Gonzalès, ressuscite devant nous, non pas le vieux fondateur de la Compagnie, non pas l'étudiant de Sorbonne, mais le fantôme beaucoup plus lointain que nous avions perdu l'espoir de toucher de nos mains, d'entendre de nos oreilles, l'auteur même du cahier, l'Ignace de 1522, en un mot, le converti, l'homme de Manrèse.

II. — La Chevalerie errante.

On ne s'est pas privé jusqu'ici de comparer saint Ignace à Don Quichotte : faute de goût peut-être, mais vénielle et pour deux raisons qui, d'ailleurs, se contredisent. D'une part, en effet, le romantisme nous défend de parler sans amitié de Don Quichotte; et, d'autre part, Ignace lui-même, implicitement dans les *Exercices*, et très explicitement dans le *Récit*, non seulement nous pardonne, mais encore nous impose ce rapprochement. La faute serait bien plutôt de ne pas le comparer aussi à l'auteur de cette

épopée burlesque. Il est successivement l'un et l'autre. Don Quichotte avant sa conversion, Cervantès après, cette conversion lui ayant montré, et qui plus est, l'ayant décidé à combattre la vanité, la folie du chevalier errant qu'il avait été jusque-là. Tant qu'enfin on ignorerait tout à fait, si je ne me trompe, une des fins essentielles des Exercices, si l'on ne voyait pas dans ce livre une critique de la chevalerie errante, plus impitoyable encore que le *Don Quichotte*. Impitoyable, et en apparence jusqu'à l'excès, puisqu'il semble en vouloir, non pas aux extravagances de quelques têtes fêlées, mais à la chevalerie elle-même.

Jusqu'à la vingt-sixième année de son âge, il s'était adonné aux *vanités du siècle* ; il se délectait tout particulièrement dans l'*exercice des armes*, poussé qu'il était par un grand et *vain* désir de *l'honneur mondain*. C'est ainsi que, se trouvant dans une citadelle (Pampelune) que les Français assiégeaient, alors que tous ses compagnons étaient d'avis de se rendre si on leur garantissait la vie, car ils voyaient clairement que la défense était impossible, lui cependant, il apporta tant de raisons au gouverneur qu'il lui persuada enfin de continuer la résistance.

Voilà matière, penserez-vous, à une « citation » magnifique? Ignace, converti, en pense autrement. Pour lui désormais, tout cela est vain, tranchons le mot, ridicule, comme la littérature qui stimule l'appétit de semblables prouesses. Jusque-là,

il s'adonnait volontiers à la lecture de livres mondains et vains que l'on appelle romans de chevalerie (1).

Don Quichotte donc, à cette nuance près, négligeable en somme, qu'ayant de bons yeux, il ne foncera pas sur des moulins à vent. Au demeurant, une Dulcinée, lui aussi, une Princesse lointaine, qu'il ne connaît vraisemblablement que de nom, qu'il n'a peut-être jamais vue.

(1) *Récit du Pèlerin*, pp. 31, 36.

Parmi les nombreux sujets de vanité qui se présentaient à son esprit, il en était un qui subjuguait et remplissait immédiatement son cœur, tellement qu'il y rêvait deux, trois et quatre heures sans s'en apercevoir. Il se représentait en imagination les exploits qu'il lui faudrait accomplir au service d'une certaine dame, les moyens qu'il prendrait pour parvenir dans la terre qu'elle habitait, les devises, les paroles qu'il lui adresserait, les prouesses qu'il accomplirait à son service. Et il en était venu à ce point de présomption qu'il n'apercevait pas l'impossibilité pour lui de réaliser ce rêve ; car cette dame n'était pas d'une noblesse ordinaire ; ce n'était ni une comtesse ni une duchesse, mais son rang était plus élevé encore (1).

On ne saurait trop approfondir ces quelques lignes, sur lesquelles les hagiographes à l'ancienne mode passent très vite. De toutes les confidences d'Ignace, je n'en connais pas de plus précieuse. Il est là tout entier dans sa complexité déconcertante, ce prodigieux contemplatif capable de rêver quatre heures durant « sans s'en apercevoir » et, en même temps, de plier la réalisation de son rêve à une méthode rigoureuse ; organisateur et mystique ; chimérique et réaliste ; sublime et méticuleux. Encore plus important néanmoins, ce grand texte, et plus indispensable à la critique des Exercices, parce qu'il nous livre la nuance caractéristique de cet esprit chevaleresque, dont Ignace veut ici nous faire sentir le ridicule, mais que, par bonheur, il ne pouvait abjurer qu'en se reniant lui-même.

On ne nous apprend quasi rien, on nous égare plutôt, quand on souligne, comme on le fait quelquefois, le « caractère militaire » de la spiritualité ignatienne. Il y a soldat et soldat. Ignace ne sort pas de Saint-Cyr, ni même à proprement parler de la Table Ronde, mais d'une école très spéciale, très singulière, où les leçons d'escrime tiennent beaucoup moins de place que la métaphysique amoureuse ; école héroïque certes, mais d'un héroïsme tellement raffiné, spiritualisé, et, par suite, démilitarisé,

(1) *Récit du Pèlerin*, pp. 37, 38.

si l'on peut dire, avec cela tellement proche de la folie qu'il tournera quelque jour la tête à qui vous savez. Le Chevalier errant qu'Ignace a été, il vient de le définir lui-même, c'est l'amant parfait. S'il cherche les aventures, c'est uniquement parce que l'occasion de « faire de grandes choses » ne se trouve d'ordinaire que sur les chemins ; et s'il veut « faire de grandes choses », c'est uniquement pour en rapporter la gloire à la Dame de ses pensées. *Omnia ad majorem Dominae gloriam.* Les règles de ce jeu subtil n'interdisent pas au chevalier tout espoir de conquérir enfin la Dame qu'il aime, mais quand il aurait la certitude qu'elle ne voudra jamais de lui, il ne renoncerait pas à la servir. Ignace ne verra peut-être jamais sa Princesse lointaine, celle-ci ne saura peut-être jamais qu'il ne respire que pour elle. Bien avant Céladon, notre Don Quichotte français, Ignace a reçu du grand druide Aldamas les « douze tables des Lois d'Amour », et il a fait vœu de leur obéir.

> Qu'il arrête tous ses désirs
> Au service de cette belle ;
> VOIRE QU'IL CESSE DE S'AIMER,
> Sinon que d'autant qu'aimé d'elle,
> Il se doit pour elle estimer.

Un oubli, un mépris total de soi ; un désintéressement absolu :

> Que s'il a le soin d'être mieux,
> Ce ne soit que pour les beaux yeux
> Dont son amour a pris naissance ;
> *S'il souhaite plus de bonheur,*
> *Ce ne soit que pour l'espérance*
> *Qu'elle en recevra plus d'honneur* (1).

Goût de l'aventure, passion de la gloire, mais tout cela en fonction et au service de l'Amour, tel est, au printemps de 1521, le magnifique blessé — fleur et miroir de

1) M. Magendie, *L'Astrée, analyse et extraits*, Paris, 1928, pp. 161-162.

la chevalerie errante, devant qui s'inclinaient hier les bannières de France, et que nos soldats viennent de transporter sur une litière au château de Loyola (1).

Longue convalescence. Il est couché, il s'ennuie. Pas de romans dans ce château. Faute de mieux, on lui apporte la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux, et une adaptation espagnole de la *Légende dorée*. Il ne le dit pas en termes exprès, mais de ces deux livres le second l'aura d'abord retenu. Rien qui ressemble moins que l'Évangile à un roman de chevalerie. Dans la *Légende dorée* Ignace retrouve ses pairs, les héros chercheurs d'aventures. Une chevalerie un peu à part, sans doute, mais qui fait « de grandes choses ». C'en est assez pour que s'allume son enthousiasme.

Il s'arrêtait à penser et à se dire à lui-même : « Et que serait-ce, si je faisais ce que fit saint François et ce que fit saint Dominique ? » Il ... se représentait toujours des choses

(1) Un des rares qui aient abordé les Exercices avec une curiosité vraiment critique, le R. P. Bernard, a bien senti la nécessité de replonger, pour ainsi dire, mais à fond, saint Ignace dans le milieu romanesque où, de son propre aveu, il a été nourri. Il nous renvoie donc aux historiens de la littérature chevaleresque, notamment à Menendez y Pelayo. C'est fort bien, mais il ne souligne peut-être pas assez ce que je crois être la nuance caractéristique, je veux dire cette subordination absolue de la bravoure à l'amour. Bon gré mal gré, il faut écouter d'abord Cervantès, Ignace étant beaucoup plus loin d'Amadis que de don Quichotte. Beaucoup plus loin encore de Montluc, évoqué par M. Lanson. Avec cela le P. Bernard soulève une question extrêmement délicate : Ignace n'est certainement pas un féodal — en quoi il se distingue du héros arthurien, — mais faut-il le voir aussi passionnément royaliste qu'Amadis, comme la Contemplation du Règne inviterait à le croire? Je n'en suis pas sûr du tout. Aucune trace d'un tel sentiment dans le Récit, ni, bien entendu, de patriotisme, au sens moderne du mot. Pour Menendez y Pelayo la caractéristique de la chevalerie errante serait « l'expansion folle de la force individuelle ». Il n'ajoute pas comme nous « au service de l'amour ». Mais à cette addition près, l'individualisme n'est-il pas un des traits d'Ignace, au moins pendant la période où furent composés les Exercices? Tous les gestes du Pèlerin ne disent-ils pas et avec beaucoup plus d'énergie que Newman : il n'y a pour moi que deux êtres, Dieu et moi! Cf. Bernard, *op. cit.*, pp. 29-35.

difficiles et pénibles ; et à se les imaginer, il lui semblait trouver en lui-même de la facilité pour les exécuter... Il en revenait toujours à se dire : « Dominique a fait cela, et moi je dois le faire. »

Après quoi il revenait à des rêves, non pas plus héroïques, mais plus conformes à ses vœux de chevalier, et il se fatiguait à comparer ces deux chevaleries l'une à l'autre, à les mimer mentalement l'une et l'autre. Introspectif à un rare degré, déjà, et sans doute depuis toujours, le besoin le tourmente de se regarder vivre, de s'éprouver et de se juger. Il a, si l'on peut dire, l'examen de conscience dans le sang. Il se voyait donc tour à tour en figure de mendiant, vêtu d'un cilice et marchant nu-pieds sur la route de Jérusalem ; ou cuirassé, la rondache au poing, en quête de nouveaux trophées pour sa Princesse lointaine. De ces deux expériences, il croit observer que la plus sainte, si elle le fascine moins, le laisse toutefois plus longtemps « joyeux ». Il n'est pas homme à négliger ces menus indices. Confusément il attribue cette paix intérieure à l'action des bons anges ; plus confusément il attribue aux mauvais anges la fièvre et l'insomnie qui suivent les visions belliqueuses.

Converti ? Non pas encore. Il s'en faut de presque tout. Et non pas seulement parce qu'il hésite entre les deux voies, mais bien plutôt parce que ces deux voies restent, pour son imagination et pour son cœur, sur le même plan : à savoir le plan de la chevalerie errante. Ici et là s'offrent à lui de belles aventures. S'il préfère une route à l'autre, ce sera pour l'avoir jugée plus héroïque. Il est vrai que déjà l'idéal du parfait chevalier souffre de ce parallèle et commence à s'effriter. Jérusalem ne le rapprochera pas de sa Princesse. Pour l'amour de qui s'engagera-t-il sur la trace des saints ? Ignace ne se pose pas la question, tout entier pour l'instant aux perspectives glorieuses qui le sollicitent. Défaillance qui, d'ailleurs, devait être assez fréquente dans la vie quotidienne des chevaliers errants. En dépit des protestations rituelles, l'aventure les absorbait

plus que l'amour. Leur intention matinale saluait la Dame de leurs pensées, mais avant même que le géant s'offrît à leurs coups, ils ne pensaient plus qu'à la gloire de le pourfendre. L'amour reprenait ses droits après la prouesse accomplie. Chez Ignace, il les reprendra aussi, et bientôt, mais il faudra pour cela qu'à l'image de plus en plus confuse de sa princesse ait succédé, dans ses longues méditations, l'image de plus en plus pressante du Christ. Sa vraie conversion sera de changer de devise : non plus celle du chevalier errant : Tout pour la plus grande gloire de ma Dame; mais celle des saints : Tout pour la plus grande gloire de Dieu.

J'ai déjà parlé de ces trous que l'on remarque presque à chaque pas dans les confidences d'Ignace. Voici peut-être le plus béant de tous. Ce passage de l'amour mondain à l'amour divin, qui est, sans aucune espèce de doute, le tournant décisif dans l'histoire intime que nous tâchons de reconstituer, vous ne le trouverez clairement décrit ni dans le *Récit*, ni dans les Exercices. « Un journal, a-t-on dit, ne donne pas toute la vérité. C'est un peu comme une lettre qu'on s'écrirait à soi-même. Eût-on la superstition et le scrupule de la vérité, on y mentirait encore malgré soi, par le fait seul qu'on s'examine et qu'on se regarde immobilisé dans un miroir, *prenant l'attitude à laquelle on attache une valeur spéciale*, mais qui en réalité se mélange à beaucoup d'autres (1). » Nos deux journaux ignatiens confirment cette observation. Nous savons bien en effet, nous savons par eux, où se portait presque exclusivement l'attention d'Ignace pendant les semaines tumultueuses où sa conversion s'acheva. Deux drames se jouent en lui; le premier très bref et très simple : le drame de la conversion; changera-t-il de devise? Le second qu'il trouve beaucoup plus compliqué, le drame de l'élection : la devise changée, de quelles « grandes choses » Ignace, voué désormais à la seule gloire de Dieu, devra-t-il se mettre en

(1) L. de Launay, *Un amoureux de Mme Récamier. Le Journal de J.-J. Ampère*, Paris, 1928, II.

quête? Parmi toutes les prouesses imaginables, quelle est celle que la grâce a choisie pour lui? Telle carrière nouvelle qui se présente à lui, est-ce le bon esprit qui l'y invite, ne serait-ce pas le mauvais? Tout le récit est plein de ces perplexités vingt fois renaissantes, et nous verrons bientôt que la fin principale, unique même des Exercices est de guider l'exercitant parmi des perplexités analogues, de l'acheminer vers une bonne « élection ». Le problème de la conversion l'a beaucoup moins tourmenté, ne l'a pas tourmenté du tout. Problème assez vite résolu, semble-t-il, ou, pour mieux dire, déjà implicitement résolu avant qu'il ne fût posé. Par delà les prouesses d'un saint Dominique, d'un saint François, qui d'abord le provoquaient, le rendaient jaloux comme d'extraordinaires « performances », dès qu'il entrevoit celui pour qui ces merveilles furent accomplies, le Roi éternel, le choix d'Ignace est fait. Pour lui, tel que nous le connaissons, se vouer tout entier au service du Christ, quoi de plus inévitable? A qui lui demanderait pourquoi il n'a pas noté le souvenir de cette reddition qui est pourtant l'événement le plus mémorable de sa vie, il répondrait avec l'hôte de Don Quichotte que c'était là *una cosa tan clara y tan necessaria*, et si naturellement sous-entendue, qu'il n'y avait vraiment pas lieu de la mentionner (1).

Qu'importent d'ailleurs, je ne dis pas à notre dévotion, mais à la critique des Exercices, les détails anecdotiques, les précisions de tout genre que cette prétérition nous dérobe? Grâce au *Récit* nous tenons l'essentiel, je veux dire la vraie figure d'Ignace, à la veille, à l'heure même et au lendemain de sa conversion. La grâce ne l'a pas rendu méconnaissable ; elle l'a laissé et le laissera sur plus d'un point tel qu'elle l'avait pris, à savoir chevalier errant. Il avait jusque-là le goût des aventures héroïques, pense-t-on qu'il soit à la veille de le perdre? Eh ! bien au

(1) Comme on se le rappelle, l'hôte lui dit que si les romans de chevalerie n'entrent pas dans ces détails, c'est qu'il va de soi qu'un chevalier doit porter avec lui quelque argent *y camisas lympias*.

contraire, cette passion indéracinable, nous verrons bientôt les luttes qu'il a dû s'imposer pour la rendre sainte. A l'école des romans chevaleresques, il s'était formé jusque-là, et qui plus est, il avait tâché de vivre, une conception héroïque de l'amour, oubli total, sacrifice perpétuel de soi, désintéressement absolu. Du jour où il a changé de devise pense-t-on que son premier idéal se soit appauvri soudain et rapetissé? Surélevé bien plutôt. Le pur amour des chevaliers errants a fait place au pur amour des mystiques. C'est là, en deux mots, toute la conversion de saint Ignace. Sublime transformation ou transposition qui n'est pas toujours bien comprise.

Toutes les caractéristiques du chevalier errant, écrit le R. P. Bernard, « apparaissent dans la vie d'Ignace après sa conversion, même (pourquoi même?) ce « don Quichottisme idéaliste que corrigera l'expérience ». On voit que ce critique a peur des mots et des choses, qu'il avance comme chat sur braise... « Don quichottisme idéaliste » est un pléonasme. Mais il y a plus, continue-t-il, « et je n'oserais pas établir cette assimilation inconvenante si elle n'était expressément affirmée par ses compagnons de la première heure, qui l'attribuaient à son extrême ignorance des choses spirituelles, il transposa et purifia cette passion amoureuse, qui est (pour les romanciers et les poètes de ce temps-là) « le principe le plus noble de nos actions, comme la source de nos vertus », en choisissant pour Dame de ses pensées, non pas une créature quelconque de chair et de boue, mais la Mère de Dieu elle-même (1).

C'est là, me semble-t-il, prendre trop à la lettre des manières de parler qu'Ignace avait retenues de son passé chevaleresque, mais qui, dès qu'il est converti, ne répondent plus à sa propre vérité. Qu'un chevalier, désabusé de l'amour mondain, dise qu'il n'aura plus désormais d'autre Dame que la sainte Vierge, je ne vois là rien de choquant. Tout est saint aux saints, la formule est d'ailleurs classique, en quelque façon, banale même, et si,

(1) Bernard, *op. cit.*, p. 35.

moi aussi, elle me gêne, c'est pour une raison d'ordre exclusivement critique, ou de curiosité pure. Non pas certes que je veuille disputer Ignace à la sainte Vierge. Je veux dire simplement que la très vive dévotion qu'il a pour elle n'est pas chevaleresque au sens rigoureux de ce mot, et que sa conversion l'a fait d'abord chevalier du Christ.

« Don Quichottisme » que le P. Bernard ne hasarde pas sans trembler, n'a rien non plus qui me scandalise. Plus hardi sur ce point, je tiens au contraire qu'Ignace est resté chevalier errant, non seulement pendant les premiers mois qui ont suivi sa conversion, mais jusqu'à la fin de sa vie. Comme Don Quichotte, il a l'ambition de « faire de grandes choses » et il la gardera toujours, sauf à la soumettre — et non sans peine, comme nous verrons — aux principes de la vie mystique. Et, comme don Quichotte, il ne comprend, il ne comprendra jamais l'amour qu'absolument désintéressé. Mais là s'arrête chez lui la survivance de l'esprit chevaleresque. A cela près les ponts sont coupés entre Ignace et la chevalerie errante. Délibérément il les veut coupés. Nous l'avons déjà dit : don Quichotte avant de se convertir, Cervantès après. Sa réaction vive et massive contre la chevalerie errante est telle que de son ancienne profession il ne voit plus que les ridicules. Il la méprise en bloc. Tout d'une pièce, tout réel et concret, si l'on peut dire, comment l'idée lui viendrait-elle de distinguer, dans la folle aventure qui l'enchanta jadis, ce qui est mort et ce qui survit ; le roman lui-même, et la philosophie de l'amour que, vaille que vaille, ce roman réalisait ? A nous de démêler ces nuances, à lui de les vivre, et avec son intensité coutumière. Semblable donc à ces enfants drus et bien nourris qui battent leur nourrice, il se moquera désormais, et de l'école où lui furent enseignées les lois de d'amour chevaleresque, et du Don Quichotte que cette école avait fait de lui. Condamnation aussi facile et allègre qu'impitoyable. Entre nous, je ne suis pas bien sûr que sa Princesse lointaine l'ait jamais tant obsédé. Il n'est pas né moins sensé que

chevaleresque. Sancho autant que Don Quichotte, a-t-on dit, mais un Sancho plus difficile à mystifier que le vrai. Il y a beaucoup de littérature dans son roman et, au fond, il s'en doute bien. Avec cela, le jeu entamé, il y apporte son imperturbable sérieux, sa ténacité méthodique. C'est l'homme des Exercices, chevaleresques d'abord, puis spirituels, mais non pas du tout l'homme d'exercices qui seraient tout ensemble et chevaleresques et spirituels. Juxtaposition platonicienne, louable en soi, bienfaisante à quelques âmes raffinées, à Dante, par exemple, mais à laquelle, s'il était capable de la concevoir, Ignace résisterait invinciblement. Tout ou rien : ou sa Dame ou le Roi éternel. Étoile ou veilleuse, dès que paraît le vrai soleil, la Princesse lointaine s'éclipse tout à fait et pour toujours de la vie d'Ignace. Dans l'amour divin qui l'absorbe désormais, l'amour chevaleresque ne reste engagé d'aucune façon ; il n'y a pas eu conflit entre l'un et l'autre, pas non plus de contamination, si l'on me permet ce mot pédant. Dès la première journée des premiers exercices, la Princesse lointaine est morte, si tant est qu'elle ait jamais vécu. On peut suivre son convoi dans le *Récit du Pèlerin*. Ce fut bientôt fait, et sans larmes. La pauvrette n'avait jamais été une tentatrice bien redoutable; elle ne sera pas davantage une inspiratrice. Ni Dalila, ni Béatrice, et en quittant la place elle ne la cédera pas à une Béatrice, plus proche de Dieu. La place est prise et par Dieu. Le chevalier errant n'est plus qu'un mystique.

Nous voilà bien avancés, dira-t-on. Après tant de pages, nous en sommes encore à piétiner sur le seuil des Exercices. Et ! c'est qu'avant de nous mettre en route à la suite de saint Ignace, il nous importe souverainement de savoir d'où il est parti lui-même, et d'où nous devons partir avec lui. Facile question, je l'avoue, dès qu'on la pose, mais qu'Ignace, pressé, elliptique, a négligé de poser, et qui n'a pas arrêté davantage la curiosité des commentateurs. Non, si longs, si entortillés qu'aient pu lui paraître nos travaux d'approche, le lecteur n'aura pas perdu son temps.

s'il admet avec nous qu'avant d'entrer résolument dans la carrière des Exercices, et saint Ignace et ceux qui sont dignes de le suivre font déjà figure de héros. Nous l'avons insinué dès le début, mais sans définir la nuance particulière de cet héroïsme. Nous avons maintenant le droit d'être plus précis. Le point de départ des Exercices — et non pas le point d'arrivée, comme l'architecture du livre invite à le croire — le point de départ, la disposition initiale, fondamentale *sine qua non*, c'est le pur amour — le théocentrisme le plus spontané, le plus direct et le plus entier. Si l'architecture du livre contrarie cet axiome, tant pis pour elle! Imagine-t-on qu'en présence du Roi Éternel qui l'appelle, l'Ignace de 1521 — règle vivante des exercitants — ce Don Quichotte de la veille, ait hésité une minute entre l'idéal qu'il avait servi jusque-là, et l'idéal de Sancho? Mais, dira quelqu'un, c'est nous qui hésiterons peut-être. Eh! tant pis pour nous, gens de l'arrière, qui nous sommes fourvoyés sur le front. Si nous avons le cœur si petit, Ignace ne nous connaît plus. Les Exercices ne sont pas pour nous.

III. — La critique de l'aventure.

Ce petit livre — décidément difficile mais qu'y pouvons-nous? — est donc beaucoup moins une invitation à l'aventure qu'une critique de l'aventure. Ignace nous prend tel qu'il est lui-même; « ambitieux de choses grandes », mais aussi, très embarrassés, comme il l'a été, devant la multitude chaotique des « choses grandes » qu'une imagination héroïque ne peut manquer de rêver. C'est qu'il y a entre la chevalerie mondaine et la chevalerie mystique une différence profonde, et qu'Ignace au début ne soupçonnait pas. Le chevalier errant va droit devant lui, guettant l'aventure qui lui offrira l'occasion de se distinguer, pour la plus grande gloire de sa Dame. Cette Dame, lointaine par définition, est le plus souvent muette. On ne

connaît que très rarement ses caprices, mais on ne se trompe pas en lui prêtant les moins timides. Entre deux actions d'éclat, on donnera donc tête baissée dans la plus extraordinaire. Ce n'est pas assez encore. Ces occasions, avant qu'elles paraissent, il faut les prévoir, sûr moyen de ne pas les manquer au passage, et si besoin est, de les faire naître. Pas de vacances pour le chevalier. Auprès de son feu, voire dans son lit, il reste en posture de héros, imaginant des prouesses inédites, qui surpassent tout ce que racontent les romans. Bref, leur vie n'est plus qu'un rêve, au cours duquel s'estompe fatalement la pensée de la Dame lointaine, et où la passion de l'aventure, aimée, poursuivie pour elle-même, tourne à l'obsession. Ainsi rêvait le chevalier de Manrèse à l'aube de sa conversion.

Il se mettait en imagination quantité de choses qui lui paraissaient bonnes et il se représentait toujours des choses difficiles et pénibles... A se les imaginer, il lui semblait trouver en lui-même de la facilité pour les exécuter... Les désirs d'imiter les saints se présentaient à lui sans qu'il *s'inquiétât de rien autre* que de se promettre de faire avec la grâce de Dieu ce qu'eux-mêmes ils avaient fait... Lorsqu'il se décidait à faire quelque pénitence que les saints avaient faite, *il ne songeait qu'à faire la même pénitence et plus grande encore..., ne s'inquiétant d'aucune chose intérieure,* ne sachant pas même ce qu'était l'*humilité,* ni la *charité,* ni la *patience,* ni la *discrétion, qui règle et mesure toutes ces vertus, mais tout son but était de faire de ces grandes choses extérieures, parce qu'*ainsi avaient fait les saints (1).

L'aventure, donc pour l'aventure. Ignace aura beaucoup de peine à comprendre que tel ne saurait être le programme d'une vie consacrée au Roi éternel. Un jour, comme il allait sur sa mule de Navarette à Montserrat,

il fut rejoint par un Maure. Ils engagèrent conversation et vinrent à parler de Notre-Dame ; le Maure disait qu'il admettait bien que la Vierge eût conçu sans l'opération d'un

(1) *Récit,* pp. 39, 40, 46, 47.

homme, mais qu'il ne pouvait croire qu'elle fût restée vierge en son enfantement... Le pèlerin eut beau lui opposer quantité de raisons, il ne put le faire renoncer à son opinion. Enfin le Maure s'éloigna si rapidement qu'il le perdit de vue et demeura tout pensif à propos de ce qui venait de se passer entre eux. Il lui vint alors des mouvements qui soulevaient le mécontentement dans son âme, car il lui semblait qu'il n'avait pas fait son devoir; et ils excitaient en lui aussi de l'indignation contre le Maure, jugeant qu'il avait mal fait de permettre qu'un Maure tînt de tels propos sur Notre-Dame, et qu'il était obligé de venger son honneur. Il ressentit alors le désir de se mettre à la recherche du Maure et de le frapper à coups de poignard pour ce qu'il avait dit. Ce désir le tourmenta longtemps; à la fin *il resta indécis sans savoir ce qu'il était obligé de faire*. Le Maure... lui avait dit qu'il se rendait à tel village... *Fatigué d'examiner le parti à prendre, et ne pouvant se déterminer à une chose certaine*, il s'en tint à ceci... (qu)'il laisserait aller sa mule, la bride sur le cou, jusqu'à l'endroit de la bifurcation : si la mule prenait le chemin du village, il rechercherait le Maure et le frapperait à coups de poignard; si elle suivait la grand'route, il laisserait l'affaire. La mule prit la grand'route (1)...

Cette page dressée, comme un glaïeul dans l'étroit parterre des fioretti ignatiennes, devrait servir d'introduction aux *Exercices spirituels*. Elle nous montre, en effet, comment s'est amorcée, au cours des longues réflexions de Manrèse, cette critique de l'aventure d'où nous avons dit que tout le livre prend son essor. D'autres perplexités analogues, d'autres surprises auront achevé de le troubler peu à peu, lui montrant que, si le donquichottisme mondain est folie, le donquichottisme religieux l'est plus encore. Chimériques, également et puérils, mais le second deux fois absurde, puisque, si d'un côté il proclame les droits souverains du Roi éternel, de l'autre il les nie, d'autant qu'il s'arrête, de sa propre autorité, à un choix qui peut-être se trouve contraire à la volonté de Dieu. Au ser-

(1) *Récit*, p. 47-49.

vice d'une Princesse fantôme, le chevalier ne relève que de lui-même : il est maître de lui comme de l'univers. Il n'en va pas ainsi au service de Dieu. Puisque c'est uniquement pour sa gloire qu'on veut faire de grandes choses, et non pas pour le plaisir glorieux de les faire, avant d'entreprendre une aventure quelconque, on devra savoir si oui ou non Dieu se trouvera glorifié par cette aventure, s'il l'approuve, s'il désire qu'on l'entreprenne. En faut-il davantage pour que soit bouleversé l'idéal chevaleresque? A l'idée fixe du chevalier errant : quelle nouvelle aventure pourrais-je tenter? succède, s'oppose même dans l'esprit d'Ignace une autre idée fixe : à quelle aventure Dieu veut-il présentement que je me dévoue? Son choix se réglait jusque-là sur les qualités intrinsèques — objectives, si je puis dire — des aventures qui s'offraient à son imagination exaltée; il choisissait d'abord la plus héroïque. Désormais il choisira d'abord celle que Dieu a choisie pour lui. Il compte bien, d'ailleurs, que Dieu, qui aime les héros et qui vomit les tièdes, ne lui proposera pas d'ordinaire le choix le plus médiocre. Sublime présomption qui pèsera toujours dans les balances d'Ignace au moment de l'élection et qu'on peut croire que ses jésuites ne laisseront pas s'évanouir (1). Mais enfin le choix reste à Dieu. Dès les premières lignes des Exercices, Ignace abjure formellement et il entend que nous abjurions avec lui l'idéal de la chevalerie errante, la passion de l'aventure pour l'aventure. On apprendra, écrit-il, dans nos Exercices,

> les différents modes de préparer et de disposer l'âme à se défaire de toutes ses affections déréglées et, après s'en être défait, *à chercher et à trouver la volonté de Dieu* dans le règlement de sa vie (2).

Entendez-le bien : la purification préalable dont il parle n'est dans sa pensée qu'un moyen, le premier degré de

(1) L'exercice des *trois degrés d'humilité* a pour but de rappeler, de confirmer, d'orchestrer cette présomption.

(2) Première annotation.

l'échelle. A un homme encore engagé dans le péché, la volonté immédiate de Dieu est parfaitement connue. Qu'il se confesse, qu'il promette de ne plus pécher. Après quoi, il se trouvera dans les conditions voulues pour que lui soient manifestés les desseins particuliers de Dieu sur lui, la vocation où il doit se ranger (1).

Dans cette définition officielle, et certainement *ne varietur* des Exercices, on aura reconnu, j'espère, l'idée fixe de notre nouveau converti, décidé plus que jamais à se distinguer au service de son nouveau Maître, mais ne se reconnaissant plus le droit de choisir lui-même les grandes choses qu'il lui faudra faire, et dès lors uniquement, anxieusement occupé « à chercher et à trouver la volonté de Dieu dans le règlement de sa vie », idée fixe que notre critique est tenue de ne jamais perdre de vue, puisque c'est elle qui met en mouvement toute la machine des Exercices. Trente jours de retraite, consacrés à cette unique poursuite, comment n'a-t-on pas souligné davantage

(1) On ne saurait trop le redire, l'exercitant *ut sic* est supposé en état de grâce. S'il n'y est pas, son premier souci doit être de s'y mettre. Entre la retraite ignatienne et les exercices d'une mission, il y a cette différence essentielle que la première commence par où la seconde finit, à savoir par une confession générale. Ceci en principe. Il se peut en effet qu'au début de la retraite, la conscience de l'exercitant ne soit pas tout à fait en ordre. On lui donnera donc une petite mission, à la Bridaine, qui se terminera par une confession générale. C'est une des fins de la « première semaine »; mais celle-ci, en tant qu'elle prépare à la confession générale, n'entre pas dans l'engrenage ignatien. Ainsi d'un professeur d'humanités, qui, ayant dans sa classe des enfants bien doués, mais retardataires, commencerait son enseignement par une revision sommaire des règles grammaticales. Mais qu'il se trouve ou non en état de grâce, l'exercitant n'est pas homme à se contenter de cette disposition essentielle. Il est de la race des héros. Éviter l'enfer ne lui suffit pas. Nécessairement il voudra monter plus haut; l'exercitant, dis-je, tel qu'Ignace le suppose. Que si le directeur s'aperçoit — et c'est vite vu — qu'il a affaire, non pas à un Don Quichotte, mais à un Sancho, autrement dit que le candidat aux Exercices n'a pas d'autre ambition que d'éviter l'enfer, aussitôt qu'il l'aura réconcilié avec Dieu, il le renverra gentiment à la classe de grammaire. Que ferait-il dans celle du Pur Amour?

l'extraordinaire nouveauté d'une pareille entreprise et de la philosophie qui la commande (1)?

IV. — La mystique ignatienne de l'élection.

Sur l'objet principal des Exercices, les meilleurs interprètes se trouvent d'accord :

« Les Exercices ne sont pas tant un manuel de perfection qu'un *manuel d'élection* », écrit le P. Bernard. Il s'agit toujours, écrit le P. de Grandmaison, « de mettre un homme, encore libre de disposer de sa vie et très bien doué pour l'apostolat, en état de discerner clairement et de suivre généreusement l'appel de Dieu (2). » Et plus abondamment le P. de Ponlevoy :

Le double objet des Exercices est énoncé (dans la première annotation) et la graduation nettement distinguée. Une opération préalable *ad tollendas a se omnes affectiones inordinatas*... écarter les obstacles. Voilà le creuset de la première semaine. Ce n'est qu'après cela... qu'on puisse procéder à la RECHERCHE DE LA LUMIÈRE POUR L'AVENIR. TEL EST, EN EFFET, L'OBJET PRINCIPAL DES EXERCICES ; l'autre n'était qu'un prélude nécessaire. Toute la deuxième semaine portera *sur ce point unique*. La troisième et la quatrième ne feront qu'apposer un double sceau sur le résultat obtenu. Quel noble objet ! Il est donc question de chercher et DE TROUVER enfin — parole pleine d'espérance ! — LA VOLONTÉ DIVINE POUR LA DISPOSITION DE SA VIE... Qu'il importe donc de savoir ce que Dieu veut de nous (3) !

Aussi bien la pensée d'Ignace est-elle si claire sur ce point que nul ne peut s'y tromper. Le curieux est toutefois que cette pensée leur paraisse toute naturelle, alors qu'à tort ou à raison, j'y verrais pour ma part une grande, une assez troublante nouveauté.

(1) Cf. Bernard, *op. cit.*, 84.
(2) *Op. cit.*
(3) *Op. cit.*, pp. 16, 17.

On savait bien, certes, avant saint Ignace, que la vie intérieure et des commençants et des parfaits doit graviter, pour ainsi dire, autour de la volonté divine. Vouloir ce que Dieu veut a toujours été, sera toujours la règle suprême. Mais cette volonté, avant saint Ignace, on se préoccupait moins de la « trouver » que de l'accomplir. On admettait sans doute que, pour l'accomplir, il faut la connaître, mais on n'imaginait pas que cette connaissance fût enveloppée d'un tel mystère qu'il fallût pour y parvenir se livrer à des exercices compliqués. C'est qu'aussi bien le christianisme avait changé du tout au tout l'idée que l'on se faisait jadis du gouvernement divin. La Providence n'est pas le *fatum*. Les oracles ont cessé. Notre Dieu n'a pas de secrets, ou, pour mieux dire, il ne nous cache rien de ce que nous avons besoin de savoir pour notre salut. Ce qu'il veut, ses commandements, l'Évangile, la prédication chrétienne, l'apprennent assez clairement à une âme droite. En de certains cas plus obscurs, on a recours à la sagesse du directeur, mais le plus souvent on manque beaucoup plus de courage que de lumière. *Video meliora, proboque...*

Ignace non, et cela s'explique sans peine, si l'on se rappelle qu'au seuil même de la voie parfaite, avant de partir, il est arrivé déjà. Non seulement il ne peut songer à suivre les *deteriora*, mais encore il éprouve une difficulté extrême à ne pas courir d'abord, et sans plus de réflexion, à celui des *meliora* qui lui paraît le plus difficile. D'où chez lui une seule anxiété possible, cette question fixe que nous avons dite. Ce que Dieu veut de moi, à cette heure même, comment le « trouver »? Et en même temps cette certitude : je le trouverai. Puisque, d'une part, le choix d'un état de vie, ou n'importe quelle autre « élection » est d'une souveraine importance; puisque, d'autre part, je n'ai ni le moyen ni donc le droit de choisir, il ne peut se faire que Dieu, si je le lui demande instamment, ne me découvre pas lui-même ce qu'il a choisi pour moi. On peut d'ailleurs discuter la théologie très spéciale des voies

ordinaires de Dieu sur laquelle ce raisonnement se fonde ; mais que ce raisonnement soit la clef de voûte des Exercices, cela me paraît l'évidence même : des Exercices non pas tels que les maîtres de la Compagnie les adapteront plus tard à une théologie différente, mais tels que saint Ignace les a compris, vécus et donnés.

Cette mystique de l'élection ne s'est élaborée dans sa pensée qu'au prix d'un travail extrêmement pénible que le *Récit* nous permet de suivre presque pas à pas. Néanmoins le noyau de la théorie qu'il va construire lui apparaît déjà confusément dès les expériences qui ont précédé immédiatement sa conversion. Nous l'avons vu comparant les impressions de paix qui se prolongent chez lui après la lecture de la vie des saints, à la sécheresse, au goût de cendres où le laissent les exaltations romanesques.

Entre ces rêveries, il y avait une différence : il prenait grand plaisir dans les rêves mondains, mais lorsqu'il les rejetait..., il restait aride et mécontent; tandis que, lorsqu'il rêvait d'aller nu-pieds à Jérusalem, de ne se nourrir que d'herbes, de se livrer à toutes les autres rigueurs de pénitence qu'il voyait pratiquées par les saints, non seulement il trouvait de la consolation dans ses pensées, mais encore lorsqu'il les abandonnait il en restait content et joyeux. Mais il n'y prenait pas garde (ou plutôt), il ne s'arrêtait pas à examiner cette différence jusqu'au jour où ses yeux s'ouvrirent quelque peu; il fut alors pris d'étonnement à cette diversité, il se mit à y réfléchir : son expérience l'amena à cette conclusion que certaines pensées le laissaient triste, d'autres joyeux; et peu à peu il se rendit compte de la diversité d'esprits dont il était agité : l'esprit du démon et l'esprit de Dieu (1).

Aucune théorie encore, mais la réalisation dramatique de la théorie qui s'organise. Les variations de température morale qu'il observe au cours d'une journée, Ignace ne soupçonne pas qu'elles puissent avoir une cause naturelle. Deux puissances invisibles se disputent son âme, usant

(1) *Récit*, pp. 39, 40.

l'une et l'autre de la même tactique, c'est-à-dire déterminant chez lui des mouvements de plaisir. Mais les plaisirs que dispensent les mauvais esprits, plus ils paraissent vifs, plus ils passent vite, bientôt suivis d'un sentiment de vide et de tristesse; au lieu que les autres ne s'évanouissent que très lentement, suivis d'une absence de trouble qui est elle-même délicieuse. C'est ainsi qu'Ignace est amené à voir dans une certaine qualité de plaisir le signe assuré de la présence et de l'action divine : si Dieu n'était pas content de moi, il ne s'emploierait pas à me rendre content de lui et de moi. Jusqu'ici rien de nouveau dans ces réflexions, sinon l'intensité de l'expérience qui les suggère à cet illettré. Toute la littérature spirituelle chante cette paix qui surpasse les joies du monde et qui nous assure que tout va bien entre Dieu et nous. *Dicite justo meo quoniam bene.*

La voix de Dieu, écrit saint Grégoire, pénètre incompréhensiblement nos cœurs. Par des mouvements latents elle les presse dans la crainte, elle les forme dans l'amour... Il se produit alors dans notre esprit une irrésistible impression, alors que la voix continue d'être silencieuse... L'âme recueillie en elle-même admire ce que cette clameur intérieure lui fait entendre, et elle sent s'épancher en elle comme une componction qu'elle ne connaissait pas (1).

De même on a toujours su que les suavités intérieures ne viennent pas nécessairement du bon Esprit. Dans ces fameuses *Règles du discernement*, qui ont tant occupé notre autodidacte et qui font tant d'honneur à sa clairvoyance, il n'y a pas une seule observation qui n'ait été faite cent fois avant lui. Les saints, disait encore saint Grégoire, distinguent les approches de Dieu à un certain plaisir qui ne trompe pas : *quodam intimo sapore* (2). Mais l'originalité d'Ignace est de résoudre par cette mystique

(1) Cf. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1927, p. 107.
(2) Id., *op. cit.*, p. 148.

traditionnelle le problème spécial que nous avons assez dit qui était pour lui le problème des problèmes. De cette « consolation » qu'ils décrivent dans les mêmes termes, les autres spirituels attendent beaucoup moins que ne fait Ignace. Dans leur pensée, elle a pour objet de pacifier les âmes troublées ou de stimuler les courages endormis. Une caresse, pour ainsi dire, plutôt qu'une parole expresse de Dieu; une réponse à nos appels, si l'on veut, mais générale, mais confuse : assez claire pour que nous ne puissions douter de la présence divine, pas assez pour nous transmettre une consigne; bref une impression plutôt qu'un message. Pour Ignace, la consolation apporte une réponse précise à une question précise : signe limpide, assuré, qui dissipera sur l'heure les perplexités où il se débat, qui le fixera, d'une façon décisive, sur le choix que la volonté divine a fait d'avance pour lui entre deux états de vie ou entre deux résolutions particulières.

Aussi bien, puisque à tort ou à raison il attend des signes de la volonté divine, en pourrait-il imaginer de plus lumineux? Il avait trop de raison pour s'en tenir au pile ou face enfantin qui, providentiellement d'ailleurs, le tira d'embarras sur la route de Manrèse : la vie du blasphémateur suspendue au caprice d'une mule. S'en remettre à la décision de personnes plus éclairées que lui et plus près de Dieu, il essaiera bien aussi, mais sans que jamais lui arrive, par cette voie indirecte, le signe attendu.

Pendant qu'il était encore à Barcelone..., il recherchait selon sa coutume toutes les personnes spirituelles, bien qu'elles demeurassent en ermites loin de la ville...; mais ni à Barcelone, ni à Manrèse, pendant tout le temps qu'il y séjourna, il ne put trouver des personnes qui l'aidassent autant qu'il le désirait...; et ainsi après son départ de Barcelone, il perdit totalement ce désir anxieux de rechercher des personnes spirituelles (1).

(1) *Récit*, p. 79-80.

Et de fait nous savons que, parmi ces bonnes âmes, les flambeaux n'abondaient pas. Mais de plus savants n'eussent pas mieux réussi auprès d'un génie si personnel, si entier, et de qui Dieu se réservait manifestement la conduite. Pourquoi donc s'attarderait-il davantage à des signes incertains, lorsqu'il est quotidiennement assiégé, d'un côté par la violence des mauvais esprits, de l'autre par des consolations manifestement célestes qui ne peuvent lui laisser aucun doute sur les desseins actuels de Dieu?

Les Inquisiteurs l'ont soupçonné, en cela, d'illuminisme, très injustement en vérité, mais non pas sans une ombre d'apparence. Comprenez-le bien : Ignace, pendant que se déroule le mécanisme de l'élection, n'escompte ni pour lui, ni pour l'exercitant, des révélations proprement dites. Ce qu'il attend et ce qu'il promet est beaucoup plus simple, et ne lui paraît pas extraordinaire. La consolation, dûment contrôlée, est pour lui le signe quasi certain d'une volonté particulière de Dieu, elle équivaut à une réponse de Dieu, mais elle n'est pas du tout parole expresse de Dieu. Il distingue très nettement entre ces deux faveurs, ayant été surabondamment favorisé des secondes comme des premières. Un jour, par exemple — c'était en août 1522 — comme

il allait par dévotion à une église distante d'un peu plus d'un mille de Manrèse..., il s'assit quelque temps, la face tournée vers la rivière qui coulait plus bas. Pendant qu'il était assis là, les yeux de son esprit commencèrent à s'ouvrir. Ce ne fut pas une vision,

ce fut, veut-il dire, une expérience beaucoup plus sublime;

mais il comprit et connut beaucoup de choses, aussi bien des choses spirituelles, que des choses de la foi et de la science; et cela dans une telle lumière qu'elles lui paraissaient toutes choses nouvelles... De manière que, lorsqu'il recueille toutes les choses qu'il a apprises durant toute sa vie jusqu'à l'âge de soixante-deux ans passés, et qu'il les réunit en une somme,

il ne lui semble pas que cela atteigne ce qu'il reçut en cette seule circonstance (1).

Il n'y a rien, dans cette expérience exceptionnelle et deux fois « gratuite », qui ressemble à la « consolation » dont il parle dans les Exercices : grâce commune, et qui, dans la pensée d'Ignace, n'est jamais refusée aux prières de l'exercitant, pourvu que celui-ci ne contrarie pas l'action divine. Cette grande expérience, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, qu'elle tienne ou non d'une révélation au sens technique du mot, a ceci de particulier qu'elle a enrichi merveilleusement et immédiatement l'intelligence du saint. C'est comme une leçon de théologie que lui aurait donnée Dieu lui-même. Tandis que « la consolation » n'est pas à proprement parler et en soi lumière. Elle n'est par essence que plaisir, mais un plaisir qui, dans les conditions où il se produit, bien qu'il n'apprenne rien à celui qui le reçoit, lui indique la résolution qu'il doit prendre. Reflet obscur que nous devons relier à la lumière d'où il émane ; signe que nous rendons lumineux en l'interprétant. Nulle trace non plus de panhédonisme dans cette mystique des « plaisirs divins ». La fin de ce plaisir n'est pas de nous délecter, mais de nous guider. Il reste au service du pur amour. On ne le poursuit pas en vue d'en jouir, mais uniquement parce qu'il nous manifeste le dessein de Dieu. Il nous est d'ailleurs très difficile, non de concevoir, mais de réaliser cette curieuse doctrine. Elle ne manque certes ni de limpidité, ni de cohérence, mais nous avons beaucoup de peine à nous mettre dans l'état d'esprit d'Ignace, et parce que notre vie intérieure n'est pas comme la sienne toute pétrie, si j'ose dire, de surnaturel, et plus encore parce que ce prodigieux autodidacte n'a pas été façonné, comme nous, par vingt siècles de tradition. Sa théologie n'est en quelque sorte que le revers didactique de ses propres expériences :

(1) *Récit*, pp. 70, 71.

j'entends la théologie que vivent et que supposent les premiers cahiers des Exercices, les seuls qui présentement nous intéressent, la théologie du « *Pèlerin* ». Plus les confidences du récit nous désorientent, plus nous devons les prendre au sérieux, nous apprivoiser avec elles, attendre d'elles quelques lueurs sur cet homme unique. Pendant les mois de Manrèse,

il lui arriva *souvent* en plein jour de voir en l'air, près de lui, une *forme qui lui donnait beaucoup de consolations* parce qu'elle était extrêmement belle. Il ne se rendait pas bien compte de quelle espèce était cette chose, mais il lui semblait en quelque sorte qu'elle avait la forme d'un serpent; et elle avait toutes sortes de choses qui brillaient comme des yeux, sans l'être. Il *retirait grande jouissance et consolation de cette vue*; et quand elle disparaissait, il en était attristé.

Une vision, et qui n'est que délectable. Écharpe animée, souple couleuvre faite de plumes de paon phosphorescentes. Elle plane vraisemblablement à une certaine hauteur : il ne pourrait la palper, mais elle se laisse contempler à loisir; elle reparaît souvent. Familière, tout amicale, il ne songe pas à s'étonner, encore moins à s'alarmer de la voir. Il s'attriste quand elle s'évanouit ou qu'elle tarde à revenir. Encore une fois, elle n'a d'autre sens que sa beauté. Nul doute, d'ailleurs, pour Ignace que le rare plaisir qu'elle lui apporte ne serve les desseins de quelque puissance surnaturelle. C'est là une consolation, donc un « signe ». Une consolation, au même titre, remarquez-le, que des émotions pieuses. Tout plaisir qui nous pénètre, sans que nous en ayons pris l'initiative, est « consolation ». Un signe donc. Mais de quoi? Pour le savoir, Ignace, déjà rompu à la méthode inductive, dresse minutieusement ses tables baconiennes. Il se rappelle, car il n'oublie rien de ce qui se passe en lui, que peu avant la première de ces visites lumineuses, d'autres émotions l'ont travaillé, toutes différentes d'ailleurs, mais qu'il n'avait pas appelées non plus et qui par suite étaient également l'œuvre des « esprits ».

Pendant le temps que dura cette vision, ou un peu avant qu'elle ne commençât — car elle dura de longs jours, — il lui vint une pensée tenace qui le tourmenta ; il lui était représenté la difficulté de sa vie, comme si on lui disait à l'intérieur de lui-même : « Et comment pourras-tu soutenir cette vie pendant 70 ans que tu dois vivre ? »

Pensée déprimante et sotte qui porte deux fois la signature des mauvais esprits. Tentation manifeste et qu'Ignace aura bientôt discernée.

A cette suggestion, il répondit... avec grande force : « Ah ! misérable, peux-tu bien, toi, me promettre une heure de vie ? » Et ainsi il triompha de la tentation, et en sortit tranquille.

Très bien. Mais entre ces deux interventions surnaturelles, n'y aurait-il pas quelque sournoise liaison ? Le dragon d'enfer n'aurait-il pas revêtu, pour le séduire, l'apparence d'une couleuvre affectueuse et charmante ? D'un côté, la coïncidence a de quoi l'inquiéter ; d'un autre, les longs et tranquilles plaisirs que lui donne cette vision ressemblent fort à d'autres « consolations » dont l'origine céleste est indiscutable. Ignace conclut qu'il n'y a pas lieu pour l'instant d'exorciser la couleuvre. Il la tiendra en observation, attendant quelque autre signe moins équivoque. Jamais peut-être ne se marièrent d'une façon plus harmonieuse la naïveté des enfants et l'esprit critique. La saine et libre curiosité des bollandistes a de qui tenir.

Là-dessus le Pèlerin passe à autre chose. Pendant plusieurs pages, il n'est plus question de la couleuvre. Mais j'ai déjà dit la ténacité miraculeuse de cette mémoire. Ignace a plus de soixante ans quand il évoque ces souvenirs, mais les bons tours que jadis il a joués au diable et qui lui ont appris les « règles du discernement » lui sont tous encore présents. Comme donc il lui fut montré sur le chemin qui longe la rivière, quelques minutes après l'expérience mémorable que nous avons rapportée plus haut, la couleuvre était un dragon.

Il s'en fut... s'agenouiller devant une croix qui se trouvait dans les environs pour rendre grâces à Dieu. Et alors il eut cette vision qu'il avait eue souvent, mais qu'il n'avait jamais comprise, à savoir cette chose... qui lui semblait fort belle et avait un grand nombre d'yeux. Mais il vit bien, se trouvant devant la Croix, que cette chose n'avait pas une couleur aussi belle que d'habitude; et il eut connaissance très claire, avec pleine conformité, que c'était le démon; et de même, dans la suite, souvent et pendant longtemps, cette chose lui apparaissait, et lui, par manière de mépris, il la chassait avec un bâton qu'il avait habituellement à la main (1).

Je ne crains pas que les bons esprits me reprochent d'avoir épluché trop curieusement cette confidence d'Ignace. A lui, elle ne paraissait pas d'un intérêt médiocre : il s'y arrête avec complaisance comme à une excellente leçon de choses. Avec cela, elle ajoute des précisions imprévues, je le sais bien, mais indispensables à l'idée qu'il se faisait de la « consolation »; idée beaucoup moins circonscrite, je veux dire, beaucoup moins dévote qu'on ne le croit communément. Répétons-le donc avec plus de force : pour lui, la « consolation » est essentiellement un plaisir; elle n'est même que cela. Divine, diabolique, on ne le sait pas d'abord. La plupart du temps s'impose un discernement rigoureux. Il est trop évident que l'image de cette couleuvre n'est pas à suspendre dans un oratoire; elle n'invite pas à la prière, elle n'éveille aucune association pieuse. C'est une vision de pure beauté, uniquement délicieuse. Ignace néanmoins non seulement l'accueille sans répugnance, mais encore il admet sans hésiter et comme une chose toute simple que le plaisir qui rayonne d'elle puisse avoir, dans les desseins de la Providence, une valeur de signe. Ce n'est pas là, d'ailleurs, une expérience unique dans sa vie contemplative. Il était beaucoup moins asservi qu'on ne le croirait d'ordinaire, aux exercices d'imagination qu'il propose dans son livre :

1) *Récit*, p. 57, 58, 71, 72.

« composition du lieu : représentation précise, pittoresque, tendre des scènes évangéliques, « application des sens », bref à ces « contemplations » dont la *Vita Christi* de Ludolphe lui avait donné le goût et qui, d'ailleurs, lui étaient plus faciles qu'à nombre d'exercitants. Il y trouvait de très suaves plaisirs, et qui, pour lui, naturellement se muaient aussi en signes. Mais d'autres visions, vierges, pour ainsi dire de tout dessin et qui ne l'enchantaient que par un déploiement de vives couleurs, ne lui étaient pas moins augustes.

Un jour, il se représenta en esprit, avec grande allégresse spirituelle, la manière dont Dieu avait créé le monde.

Vous attendez une image d'Épinal dessinée par un naïf Michel-Ange. Non :

Il lui semblait voir quelque chose de blanc d'où sortaient des rayons, et Dieu en émettait de la lumière. Mais ces choses, il ne savait pas les expliquer... Étant un jour occupé à entendre la messe, comme il avait reçu le Corps de Notre-Seigneur, il vit, des yeux intérieurs, comme des rayons blancs qui venaient d'en haut (1)... Souvent et longuement pendant son oraison, il voyait, des yeux intérieurs, l'humanité du Christ, et la forme qui lui apparaissait était comme un corps blanc, ni très grand ni très petit, *mais il ne voyait pas de distinction de membres*. Cela il le vit bien des fois à Manrèse... Il vit aussi Notre-Dame sous la même forme sans *distinguer les contours* (2).

(1) Ces rayons lui firent voir « clairement dans l'entendement comment Notre-Seigneur Jésus-Christ se trouvait dans le très Saint-Sacrement ». Observation très intéressante, car elle nous rappelle que les consolations n'ont pas uniquement pour objet de nous manifester une volonté expresse et particulière de Dieu, où, en d'autres termes, de nous aider à faire l'élection. Tel est bien l'objet principal qu'Ignace leur assigne pendant la période consacrée aux Exercices, puisque tout ce livre est orienté vers l'élection. Mais en dehors de là, les grâces de consolation peuvent servir à d'autres desseins providentiels, et, par exemple, comme dans le cas présent, à rendre plus facile l'acte de foi à tel mystère.

(2) *Récit*, p. 69-70.

Sur le bateau, en route vers Jérusalem,

Notre-Seigneur lui apparaissait souvent et lui donnait beaucoup de consolation et d'énergie. Mais il lui semblait voir une chose ronde qui paraissait en or (1).

Ces visions purement lumineuses, boréales, pourrait-on dire, symboles et non pas images du Christ, il les distingue expressément des évocations plus précises, des reconstitutions historiques, où il nous invite dans les Exercices (2). Aussi bien, ni les glaces de l'âge, ni les soucis du gouvernement ne réduiront chez lui le nombre et l'incandescence de ces phosphènes. Et cela est bien remarquable. Chaque fois, dit-il, en terminant son récit,

chaque fois qu'il voulut trouver Dieu, il le trouvait. Pour le moment encore, il avait souvent des visions, surtout de celles dont il a été parlé plus haut, dans lesquelles il voit le Christ comme un soleil (3).

Et tout porte à croire qu'il mettait les visions de ce genre au-dessus des autres, j'entends de celles d'une sainte Gertrude, par exemple, de celles enfin que les méthodes ignatiennes de « contemplation » nous font en quelque sorte mimer. Celles-ci lui paraissaient, je crois, moins

(1) *Récit*, p. 88.

(2) Entre Ferrare et Gênes, pendant que les soldats, qui l'ont pris pour un espion, le conduisent chez leur capitaine, « le pèlerin, dit-il, eut comme la vision du Christ emmené, bien que ce ne fût pas une vision comme les autres ». (*Récit*, p. 97). Le texte est obscur. Quelles sont ces « autres visions » qu'il oppose à celle-ci? Peut-être le Christ lui fut-il montré, distinctement et tel que l'exercitant doit essayer de l'évoquer, pendant la troisième semaine. Mais je croirais plutôt qu'ici encore, il s'agit d'une de ces visions, aussi confuses que brillantes, qui lui étaient familières, un étincellement de rayons blancs qu'il aurait associé aux pensées que les circonstances lui commandaient, je veux dire au souvenir du « Christ emmené ». Dans d'autres circonstances, un phosphène à peu près semblable lui avait imposé une interprétation différente : il y avait reconnu le Dieu créateur.

(3) *Récit*, p. 163.

sûres que celles-là, plus sujettes à l'illusion, et, d'une interprétation moins claire. Préférence bien surprenante si l'on songe d'ailleurs au goût et à la facilité qu'il avait de se représenter, jusque dans leur moindre détail, les scènes de l'Évangile. Sur le mont des Oliviers, lisons-nous encore dans l'incomparable *Récit*,

> se trouve une pierre de laquelle Notre-Seigneur monta aux cieux, et l'on voit encore aujourd'hui les empreintes de ses pieds, et c'était cela qu'il voulait retourner voir,

pour le graver plus profondément et plus exactement dans sa mémoire. Il s'en fut donc

> au mont des Oliviers et, après avoir fait sa prière avec grande consolation, il lui vint le désir d'aller à Betphagé; et se trouvant là, il lui revint à l'esprit qu'il n'avait pas bien regardé, sur le mont des Oliviers, de quel côté se trouvait le pied droit ou de quel côté le pied gauche,

et il rebroussa chemin pour s'en assurer (1). Mais non, le moindre prix qu'il attache, je crois, à l'évocation exacte, à la « reconstitution » imaginaire des scènes évangéliques, ne doit aucunement nous étonner, si nous avons une bonne fois saisi la théologie ignatienne des « consolations », grâces purement gratuites, plaisirs divins, et, de ce chef, « signes ». Se représenter, comme un tableau, une scène de l'Évangile, rien n'est plus facile à Ignace. Il lui suffit pour cela d'appliquer vigoureusement sa mémoire et son imagination. Mais il ne dépend pas de lui que soudain l'investisse une lumière éblouissante. Seule une puissance surnaturelle peut opérer de tels prodiges. Il va du reste sans dire que ce sont là des consolations extraordinaires. Ignace n'entend pas que tous les exercitants ambitionnent rien de semblable. Dieu leur manifestera le plus souvent ses volontés par des grâces moins éclatantes, quoique toujours également gratuites, c'est-à-dire par ces

(1) *Récit*, pp. 91, 92.

consolations communes qui se trouvent si clairement décrites dans les *Règles du discernement.*

J'appelle consolation, un mouvement intérieur qui est excité dans l'âme, par lequel elle commence à s'enflammer dans l'amour de son Créateur. La consolation fait encore répandre des larmes. Enfin j'appelle consolation toute augmentation (sensible, expérimentale) d'espérance, de foi et de charité, et *toute joie intérieure* qui appelle et attire l'âme aux choses célestes..., la tranquillisant et la pacifiant dans son Créateur (1).

La vision n'est, pour ainsi dire, qu'une consolation à l'état fort. Au reste, la vision — celle, du moins, dont nous venons de parler — est toujours accompagnée de consolations à l'état faible qui soulignent la signification proprement religieuse de l'extrême plaisir que donnent ces brillants phosphènes : touches sensibles qui provoquent des mouvements de foi, d'espérance, de charité : « joies intérieures », « goûts spirituels ». Quand il raconte ses anciennes expériences, le pèlerin n'en rapporte que ce qui, sur l'heure, l'avait frappé davantage. Mais il nous reste, sauvées par bonheur du feu où elles étaient destinées, quelques pages des cahiers où il notait une à une ses consolations, et avec un détail qui ne laisse rien à désirer : précieuses pages, écrites à Rome longtemps après les visions de Manrèse.

Les larmes que j'ai versées aujourd'hui me paraissent différer beaucoup des autres; elles étaient intérieures, suaves, et coulaient lentement, sans bruit, ni grande commotion... Le jour suivant, encore beaucoup de larmes : puis un profond bonheur, produit par cette voix de dedans, qui semblait une parole, ou une musique descendue du ciel.

Bien que les consolations visuelles fussent chez lui plus fréquentes — du moins je le crois — il avait donc aussi des consolations auditives, mais très vraisemblablement

(1) 3e Règle de la 1re Série.

du même genre, je veux dire globales, confuses; des symphonies plutôt que des paroles articulées. C'est par un travail d'interprétation, d'ailleurs facile, qu'il s'élève de ces musiques — ou de ces visions — à des consolations purement spéculatives, à une connaissance lumineuse des plus hauts mystères, surtout de la Trinité.

Le lendemain, même abondance de larmes et une parole intérieure vraiment merveilleuse... Je me sentis comme porté en présence (du Christ). Mes cheveux se dressèrent sur ma tête et je sentis un ébranlement et une ardeur brûlante dans tout mon être.

C'est là ce qu'il appelait : « parole intérieure ». Comme nous l'avons dit déjà, les mêmes visions qu'à Manrèse.

Au *Te igitur*, sentiment, vision claire, très claire de l'Être même ou de l'essence divine sous l'aspect d'un soleil, plus éclatant que le nôtre... Après avoir fini la messe, la même essence divine se montra à moi sous une forme sphérique.

Un autre jour :

Je m'adressai à ce divin Maître avec la même abondance de larmes et de dévotion; alors (1), il me semblait le sentir et le voir au milieu d'une clarté singulière, sous la forme d'une flamme brillante; cela survint d'une manière tout à fait inaccoutumée.

Tandis que goûts spirituels, larmes, sanglots sont de tous les jours. « Surabondance de larmes, de sanglots, d'amour très intense pour la Très Sainte Trinité ». Il lui vient en pensée qu'il perdra la vue si les larmes ne s'arrêtent pas. « Violent transport d'amour et déluge de larmes (2). » Encore une fois ce sont là des grâces exceptionnelles. Plusieurs d'entre elles néanmoins ne se distinguent

(1) Remarquons-le, les larmes de dévotion précèdent ici l'apparition du phosphène.

(2) Je cite d'après la traduction que donne le P. Michel, *Histoire de saint Ignace de Loyola*, Paris, 1893, pp. 389-395.

des consolations communes que par leur degré d'intensité et de fréquence. Entrer en une sorte de contact direct, lumineux avec les Trois Personnes divines, rien de plus rare; mais il n'en va pas de même pour les goûts spirituels, les vifs mouvements de piété, les larmes.

Ignace écrit encore par exemple :

> Je me préparais à célébrer la messe. Soudain la pensée me vint que pour le faire dignement, je devrais être un ange, et de douces larmes coulèrent de mes yeux (1).

Consolation, certes, et toute divine, mais où peuvent prétendre, sans la moindre présomption, la moyenne des âmes pieuses. Ignace l'entend bien ainsi. On l'a dit et fort justement, « les Exercices sont pleins de larmes... Presque à toutes les pages (Ignace) les considère et les recommande comme très utiles et très désirables... Au deuxième exercice, nous sommes avertis que la grâce à demander « c'est une douleur vive et intense, et des larmes pour pleurer ses péchés ». Et cette grâce paraît au saint si estimable, qu'il conseille au retraitant de prendre des précautions étudiées pour l'obtenir, en créant, autour de son âme, une atmosphère propice... Ce n'est pas assez d'écarter les obstacles à l'attendrissement des larmes, prenons, dit-il, des moyens positifs pour les provoquer et demandons-les à la pénitence corporelle ». « Elle sert, dit saint Ignace, à nous faire trouver une faveur désirée, par exemple la componction intérieure de nos péchés, c'est-à-dire la douleur intime et les larmes... Mais dans (sa pensée) ces larmes, quoiqu'elles s'obtiennent à force de pénitences, ne sont pas le fruit de notre industrie; elles restent toujours un don de la miséricorde divine... Rien ne fait mieux comprendre cette vérité, dit judicieusement le saint, que la désolation, et c'est même une des leçons qu'il en faut tirer... (La désolation, en effet, nous apprend, et d'une manière expérimentale) *quod non est nostrum habere vel*

(1) *Ib.*, p. 395.

habitam retinere devotionem hanc ardentem, amorem ferventem, lachrymas vel aliquam consolationem spiritualem, quia haec omnia dona sunt liberalitatis divinae ». Ainsi parle le R. P. Navatel, dans la curieuse brochure qu'il a consacrée à l'apologie des larmes (1). Il estime en effet, que cette apologie était nécessaire, chose qui paraîtra plus qu'étrange, pour peu qu'on ait pratiqué les Exercices. Apologie, d'ailleurs, timide et dont saint Ignace n'aurait pas été content. Ces larmes ou ces mouvements de ferveur que le R. P. Navatel tient seulement pour « estimables », Ignace les croit nécessaires. Pas de « consolations », pas d'Exercices. En cela d'ailleurs parfaitement logique, s'il est vrai, d'une part, que la fin essentielle des Exercices est de préparer, puis de confirmer « l'élection » ; s'il est vrai, d'autre part, que tout le travail de l'élection consiste « à chercher et à trouver la volonté divine » ; s'il est vrai enfin que cette volonté divine ne se manifeste à l'exercitant que par l'intermédiaire des « consolations ». Eh! je sais bien que l'unanimité des commentateurs attache aux grâces sensibles beaucoup moins de prix que ne faisait saint Ignace. « Pur cadeau de la divine libéralité », dit encore le P. Navatel ; bref, un superflu délicieux et si peu nécessaire que, s'il vient à manquer, nous aurions tort de nous inquiéter, et, ce disant, je sais aussi qu'ils ont tout à fait raison, mais à qui étudie les Exercices du point de vue de la critique pure, aucun doute ne paraît possible sur la pensée d'Ignace lui-même.

Quand celui, dit-il, qui donne les Exercices, s'aperçoit qu'il ne survient, dans l'âme de celui qui les reçoit, aucun mouvement spirituel, soit de consolation, soit de désolation, qu'il ne ressent aucune touche des divers esprits, il doit l'interroger avec soin sur les Exercices, lui demandant s'il les fait aux temps marqués et comment il s'en acquitte. Il s'assurera de la même manière s'il observe exactement les additions, en entrant dans des détails sur chacun de ces points (2).

(1) Navatel, *La dévotion sensible, les larmes et les Exercices de saint Ignace*, Biblioth. des Exercices, cahier 64, Paris, 1920, pp. 9-11.
(2) Sixième annotation.

Autant dire qu'aussi longtemps que ne paraissent pas les signes sensibles qui seuls nous font « trouver » la volonté divine, l'expérience est manquée, et l'élection impossible. Ce ne sont pas là des *obiter dicta*, des considérations adventices; c'est un système fortement lié, *mole sua stans*, et d'ailleurs extrêmement remarquable, fruit d'observations et de méditations infinies; c'est la philosophie même du livre, philosophie inductive qui devance, nous l'avons déjà dit, celle de Bacon (1). Entre une foule de textes qui nous imposent cette conclusion, en voici un dont nous connaissons déjà les premières lignes. Parvenu à la fin de son récit, et jetant un regard d'ensemble sur les consolations de toute sa vie, le pèlerin affirme que, depuis Manrèse,

il croissait toujours en dévotion, *id est*, dans la facilité de *trouver* Dieu, et maintenant plus que jamais...

« Trouver » Dieu, c'est le but suprême que doit se proposer l'exercitant; or, « trouver » Dieu, être consolé, c'est la même chose pour saint Ignace, *id est*...

Et que chaque fois qu'il voulait trouver Dieu, il le trouvait.

(1) Tables de concordance et autres, c'est exactement la même méthode, à cela près que, sur l'une des deux tables, Ignace n'inscrit que des faits d'ordre divin, dûment contrôlés d'ailleurs et authentiqués par les règles du *discernement*; méthode strictement rationnelle et scientifique, mais appliquée à des expériences surnaturelles. Deux tables, d'un côté l'examen rationnel du pour ou du contre : si j'étais seul à devoir prendre une décision, vers quel parti ma raison inclinerait-elle? De l'autre, les goûts spirituels, les larmes, les mouvements soudains ou d'amour ou de répulsion, les touches, les motions divines. Il est vrai que nos réflexions elles-mêmes, c'est peut-être une grâce particulière qui les applique à tel ou tel objet. Mais elles ne s'offrent à nous qu'à l'état de réflexions pures, et de ce chef on ne peut les inscrire sur la table divine. Puis on notera soigneusement les synchronismes qui sont ici, ou qui peuvent être, décisifs. Il s'agit en effet de guetter l'étincelle qui doit jaillir de la rencontre entre ces deux sortes d'expériences, de saisir l'instant où, par les consolations qu'elle envoie, la volonté divine contresigne les décisions où nous conduisait le travail de notre esprit.

Par ses efforts personnels? Non certainement, mais par les consolations qui ne manquent pas de répondre à ses efforts personnels.

Et que, pour le moment encore il avait des visions...; et cela lui arrivait souvent lorsqu'il parlait,

il veut dire, lorsqu'il avait à décider

de choses importantes, *et cela le confirmait dans ses décisions* (1).

Ces quelques mots résument excellemment la mystique de l'élection qui préside au développement des Exercices, et d'après laquelle Ignace n'a jamais cessé de se gouverner. C'est ainsi que furent rédigées, ligne à ligne, les Constitutions de la Compagnie. Soit, par exemple, la question de savoir s'il faut conserver ou non l'ancienne pratique de l'office canonial. Ignace pèse longuement les raisons pour et les raisons contre, et arrive à se convaincre que cette pratique est incompatible avec la fin particulière de son Ordre. Après quoi, rien n'est fait encore. Ce schéma de règle n'est pas plus une règle que n'est définition de foi le schéma proposé par les théologiens aux Pères du Concile. La raison a joué son rôle; à Dieu de jouer le sien. Reste donc à exposer le projet à l'approbation divine, c'est-à-dire à l'expérience des consolations. Car il ne s'agit pas, encore une fois, d'escompter une révélation proprement dite. Ignace ne songe donc plus qu'à guetter, qu'à provoquer par une prière plus pressante l'apparition du signe céleste. Plus seront vives et éclatantes les consolations qui répondront à cette prière, plus il aura le droit de conclure que Dieu fait sien le choix vers lequel sa propre raison l'inclinait, mais où il n'avait pas encore le droit de se fixer, n'étant pas admissible que de telles grâces lui soient envoyées pour le confirmer dans un choix qui serait contraire au choix de Dieu. On vante beaucoup et fort justement la prudence naturelle des règles de l'élection; mais ce faisant on oublie trop que,

(1) *Récit*, pp. 163, 164.

dans la philosophie d'Ignace, cette prudence n'a jamais le dernier mot. Raisonner, il le faut bien, lorsque Dieu n'a pas pris les devants en envoyant des grâces si lumineuses qu'elles ne laissent pas le moindre doute sur sa volonté; mais raisonner ne suffit jamais. Ignace suppose toujours, du reste, que tôt ou tard paraîtra le signe, et qu'aux lumières de la raison succéderont celles des consolations, faute desquelles il n'est pas, d'après lui, d'élection possible. Avant l'exercice de l'élection, dit-il,

je demanderai à Dieu, Notre-Seigneur, QU'IL DAIGNE TOUCHER MA VOLONTÉ ET METTRE LUI-MÊME DANS MON AME CE QUE JE DOIS FAIRE, relativement au choix qui m'occupe, réfléchissant de mon côté, avec attention et fidélité, au moyen de l'entendement, afin de faire un choix conforme à sa très sainte volonté et à son bon plaisir (1).

Ut velit movere voluntatem meam, et PONERE IN ANIMA MEA *id quod ego facere* DEBEO, s'il n'entend pas par là qu'après toutes les réflexions imaginables, l'élection reste subordonnée aux grâces sensibles — *gratia piae motionis*, dit Roothaan, — aux consolations que tôt ou tard Dieu ne manquera pas de nous donner, le texte d'Ignace n'a plus de sens. Ces pieux mouvements, si je n'en ai pas une vive conscience, comment pourraient-ils me désigner la décision que je dois prendre? C'est ainsi que le rude travail ascétique des Exercices — méditations, examen et le reste — se termine à la « consolation », divin plaisir qu'on ne recherche pas pour lui-même, en tant que plaisir, mais en tant que signe. Aussi longtemps que le signe n'apparaît pas, on s'efforce, on peine; dès que la consolation tombe, pour ainsi dire du ciel, doit cesser l'application des puissances : on a « trouvé » en partie du moins, ce que l'on cherchait ; *in puncto in quo invenero id quod volo ibi quiescam* (2); non pas, je le répète, pour jouir égoïstement de cette grâce sensible, mais pour adhérer, d'une

(1) 3e point du 1er mode pour faire une bonne et sage élection.
(2) Quatrième addition.

volonté entière, et paisible aux ordres qu'elle nous transmet. Il est vrai que saint Ignace nous fait demander, pendant la première semaine surtout, des grâces qui ne se rapportent pas immédiatement à la grande élection qui termine la seconde semaine, des larmes de repentir par exemple, mais tout cela en vue de nous acheminer à la consolation décisive. Pas un seul exercice qui ne tende à faire naître en nous le désir des consolations et ne nous dispose à les recevoir, nous préparant ainsi à d'autres grâces du même ordre, plus intenses, plus lumineuses. De divins plaisirs en divins plaisirs, demandés, cherchés, obtenus et mis à profit, Ignace nous entraîne au divin plaisir qui fixera l'élection (1).

(*A suivre.*)

H. Bremond.

(1) J'avais dans la pensée en écrivant ce chapitre les profondes observations de M. Jean Baruzi sur les Exercices. « Une méthode de méditation effective, dit-il, dont les origines lointaines remontent aux *Méditations* du pseudo-Bonaventure, mais qui s'affadissait chaque jour davantage, est aussi contraire à la méthode de Jean de la Croix qu'elle l'est à celle de Loyola. Ne pourrait-on dire, d'ailleurs, que les Exercices spirituels de Loyola, par la composition de lieu et l'application des sens, constituent une puissante réaction contre l'affectivité pure? Ils essaient d'introduire dans la vie religieuse l'*activité représentative*. Ignace de Loyola n'est pleinement intelligible que si on l'étudie en fonction de cet alanguissement qui amenait le chrétien à n'extraire de la méditation de la vie du Christ que des états d'émotion. Et Jean de la Croix, tout aussi fortement qu'Ignace de Loyola, est l'adversaire des mollesses sans contours » (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, p. 182). Pour Jean de la Croix aucun doute; pour Ignace, il faut, je crois, distinguer : 1° Est-il vrai qu'il ait voulu — d'instinct ou délibérément, peu importe! — renouveler, rendre plus intense et plus expressive « l'activité représentative » dans la vie de prière? Je ne le crois pas. « L'originalité d'Ignace de Loyola, dit encore M. Baruzi, ne doit donc pas être cherchée dans le fait d'avoir proposé une méditation méthodique (bien entendu!), mais dans la qualité de cette méditation elle-même. Intense discipline de l'attention et, avant tout, travail rigoureux pour faire passer dans le domaine de la représentation ce qui risquerait de demeurer vague; ce n'est pas d'une rêverie affective

qu'il s'agit » (*Ib.*, p. 387). Il me semble que c'est là donner au travail imaginatif dans l'oraison une importance à quoi saint Ignace ne pensa jamais. M. Baruzi a été trompé, me semble-t-il, par certaines précisions d'Ignace. « Il s'agit bien, en effet, dit-il ailleurs, pour Ignace de Loyola, d'une intense construction imaginative (images visuelles, auditives, tactiles, gustatives), et l'on doit se défier des atténuations ou des affadissements, et aussi de ces habiles transpositions en un langage mystique, telles que celles du P. Surin. » (*Ib.*, p. 91.) Je crois aussi que ni ces atténuations ni ces transpositions ne répondent à la vraie pensée d'Ignace, mais je crois plus encore : *a*) que ce travail imaginatif qui nous paraît, à nous, exiger un tel effort, était chez saint Ignace tout spontané. La composition du lieu, par exemple, ne lui coûtait aucune peine, comme il paraît assez par le *Récit du Pèlerin*. Avec cela, *b*) son expérience propre de contemplatif est loin de se plier — le plus souvent du moins — à la méthode de contemplation qu'il propose. Ses « visions » sont plus colorées que pittoresques. L'image qu'il se fait du Christ, dans ses moments les plus voisins de l'extase, est sans contours définis. Réaction, comme le dit fort bien M. Baruzi, mais réaction toute spontanée contre la méthode du pseudo-Bonaventure ; ce qui n'empêche pas d'ailleurs qu'Ignace nous propose, aussi nettement que possible, une méthode toute semblable à cette dernière, et que lui-même, lorsque la consolation n'est pas chez lui à l'état fort, n'ait contemplé d'après ladite méthode.

2° Quoi qu'il en soit, et quelque prix qu'Ignace puisse attacher à « l'activité représentative », celle-ci pour lui n'est qu'un moyen, n'est jamais la fin ni d'un exercice, ni, et encore moins, des Exercices. Son originalité n'est pas, me semble-t-il, dans la qualité, comme le veut M. Baruzi, mais dans l'orientation de l'oraison. Tout le travail proprement humain et ascétique — méditation, évocations visuelles, — est destiné, dans la pensée d'Ignace, à frayer les voies au travail divin. Tout se termine par « des états d'émotion », comme dirait M. Baruzi ; mais par des états d'émotion en nous produits et directement par l'activité divine, ajouterait saint Ignace. D'une vision elle-même, Ignace ne retient que le plaisir qu'elle entraîne après soi, et de ce plaisir, il ne retient que la valeur de signe. Nul affadissement n'est à craindre, d'abord parce que ce qui vient de Dieu ne peut être fade, ensuite parce qu'on ne s'arrête pas à savourer le plaisir de ces états d'émotion.

La « grâce capitale » du Christ

(*Suite*) (1)

II. — SES CARACTÈRES

La grâce participée à son *summum* revêt certains caractères particuliers. Leur étude va nous permettre de pousser plus à fond l'analyse de la « gratia capitis ».

I

Elle est de même espèce que la nôtre

Il est tout d'abord une conception qu'il nous faut écarter : c'est celle qui consiste à instituer une différence d'espèce entre la grâce du Christ et la nôtre. Le P. Billot émet des doutes sur la solidité du principe habituellement admis, suivant lequel il ne peut y avoir plusieurs espèces de grâces ou de visions intuitives. Il lui paraît au moins vraisemblable que, dans l'ordre surnaturel, Dieu soit participable suivant des modes infiniment variés, comme il l'est dans l'ordre naturel; d'où cette conclusion : la grâce du Christ est transcendante par rapport à la nôtre, non seulement en degré, mais en espèce (2). Cette idée a été exposée plus largement, et adoptée par Mattiussi : « Nous ne devons aucunement, dit cet auteur, nous arrêter à cette opinion que la raison formelle de la grâce sanctifiante est unique, spécifiquement. Il vaut mieux tenir que notre concept à nous, théologiens, de l'élévation surnatu-

(1) Cf. *Vie Spirituelle* de mars 1929.

(2) Billot, *De Verbo Incarnato*, th. XVII, § 2, p. 206 et sq. (éd. 1922).

relle est unique, d'une unité seulement générique, demandant à être déterminée, en outre, par des notes essentielles, à diverses espèces et catégories de grâce (1). »

Sur cette échelle indéfinie de grâces spécifiquement diverses, la grâce du Christ occupe le premier rang. Comme la vie humaine rassemble toutes les autres formes de la vie terrestre, la grâce du Christ réunit toutes les perfections des autres grâces, c'est pourquoi elle en est le principe, principe transcendant, puisque différent essentiellement de ses effets. Ainsi se trouve expliqué, en particulier, le fait que jamais la grâce d'aucune créature, aussi sainte qu'on la suppose (Élie revenu sur terre, et terminant par le martyre une vie de plusieurs siècles) (2), ne pourrait atteindre la mesure de celle du Christ.

L'examen détaillé de l'hypothèse de Mattiussi sortirait du cadre de cette étude (3); nous montrerons simplement que si l'on voulait invoquer l'autorité de saint Thomas en cette matière, on ferait certainement fausse route. Pour l'Ange de l'École il n'y a qu'une seule espèce de grâce : celle-ci étant un habitus est spécifiée par son objet formel; or l'objet formel de la grâce, comme celui de la gloire, est unique, c'est Dieu surnaturellement connu et aimé. Or « les êtres (formes ou qualités) qui reçoivent leur spécification de quelque réalité, à laquelle ils sont ordonnés, peuvent être diversifiés en eux-mêmes, selon du plus ou du moins, mais cependant ils demeurent de même espèce, à cause de cette réalité unique à laquelle ils sont ordonnés, et d'où ils reçoivent leur spécification (4) ». Si donc la grâce pouvait admettre des degrés indépendamment de la par-

(1) « Minime debemus in ea opinione sistere quod gratiae sanctificantis ratio sit una specifice; melius tenebimus conceptum quem supernaturalis elevationis theologi habemus, unum esse unitate tantum generica quae essentialibus notis ulterius ad diversas species et ordines gratiae determinari postulat. » Mattiussi, *In tractatum de Verbo Incarnato*, n° 52, p. 199 (éd. 1925).

(2) L'exemple est de Mattiussi, *l. c.*, n° 51, p. 198.

(3) Cf. sur cette question : *Ami du Clergé*, 1925, p. 129 et sq.

(4) I^{a} II^{ae}, q. 52, a. 1.

ticipation du sujet, ce que saint Thomas nie (Iª IIªᵉ, q. 112, a. 4) en l'assimilant sur ce point aux vertus, elle resterait néanmoins de même espèce, à plus forte raison dans le cas contraire.

Mais Mattiussi, négligeant cette doctrine générale, s'appuie sur deux passages parallèles du De Veritate et de la Somme théologique, uniquement relatifs au Christ (1). Saint Thomas veut y montrer que la grâce d'une simple créature ne peut jamais devenir égale à celle de Jésus. Pour cela il se sert de deux comparaisons, l'une tirée de l'ordre de la quantité (quantitas dimensiva), l'autre de celui de la perfection (quantitas virtualis) : deux quantités ne peuvent se comparer que lorsqu'elles sont de même ordre (si accipiatur eadem ratio quantitatis), ainsi la ligne a beau croître, jamais elle ne parviendra à faire une surface. De même, la connaissance ou l'amour du « viator » ne pourront jamais égaler la connaissance ou l'amour du « comprehensor ». « De même aussi, conclut-il, que croisse autant que l'on voudra la grâce de quelque créature humaine, qui possède la grâce en la participant selon un mode particulier, jamais elle ne peut être équivalente à celle du Christ, qui est universelle plénitude (2). »

Saint Thomas a-t-il voulu, par les comparaisons que nous venons de rappeler, indiquer qu'il y a, entre notre grâce et celle du Christ, une différence d'espèce? S'il l'a-

(1) Mattiussi, *l. c.*, n° 54, p. 202 et sq. Il est juste de faire observer ici que Mattiussi ne prétend pas positivement donner la pensée de saint Thomas sur la question, mais plutôt l'approfondir. Il nous confie (n° 55, p. 206) qu'il s'en serait sans doute tenu à l'opinion vulgaire, si un de ses amis, le P. Ambrosini, ne l'avait prévenu de l'intérêt qu'il y aurait à creuser sur ce point la pensée du Docteur d'Aquin. Il ne semble pas qu'il ait creusé dans la même ligne que saint Thomas.

(2) « Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicujus hominis qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adaequare gratiae Christi, quae universaliter plena existit. » (De Verit., q. 29, a. 3, ad 5; — cf. IIIª, q. 7, a. 11, ad 3.)

vait fait, il aurait sans doute renié ses principes généraux, et ce qui est plus grave, il semble bien qu'il se serait contredit à quelques lignes d'intervalle. Dans le corps d'article du passage cité, il parle en effet de la grâce comme d'une *espèce* d'être, et il déduit l'infinité de la grâce du Christ de la perfection selon laquelle cette espèce est participée (1). Aurait-il parlé ainsi dans le cas où il aurait admis que la grâce du Christ est spécifiquement différente de la nôtre?

D'ailleurs les comparaisons qu'il emploie n'ont pas la portée qu'on voudrait leur attribuer. Laissons de côté l'exemple tiré de la quantité mathématique, qui n'est pas concluant, celle-ci n'étant qu'une pure abstraction de l'esprit. Au reste, la quantité n'est pas un genre, qui puisse recevoir des différenciations spécifiques, non impliquées dans son concept. L'exemple tiré de la connaissance du « viator », comparée à celle du « comprehensor », paraît, à première vue, favoriser davantage l'opinion que nous nous refusons à attribuer à saint Thomas. Ce dernier, en effet, enseigne positivement que l'imperfection de la foi est en elle un caractère *spécifique*; cette vertu disparaît donc au ciel, pour faire place à la vision, connaissance du même genre, mais d'espèce différente (2).

Cependant, il ne faudrait pas trop se hâter de tirer de cet exemple une conclusion catégorique au sujet de la grâce. La seconde comparaison, relative non plus à la connaissance, mais à l'amour du « viator », en rapport avec celui du « comprehensor », nous invite à la prudence. Cette fois-ci, l'imperfection de la charité n'est point un caractère spécifique de cette dernière, qui

(1) « Similiter dico de gratia habituali Christi quod est finita secundum essentiam, quja esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiae; quia cum infinitis modis possit considerari perfectio alicujus ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam *ratio hujus speciei quae est gratia* potest se extendere. » (De Verit., q. 29, a. 3.)

(2) I^{a} II^{ae}, q. 67, a. 3 et a. 5.

demeure non seulement spécifiquement, mais encore numériquement la même dans la gloire (1). S'il ne peut jamais y avoir équivalence entre l'acte de charité d'ici-bas et celui du ciel, cela ne tient pas à une différence d'espèce entre l'un et l'autre amour, mais à un caractère accidentel (par rapport à l'amour) : la connaissance de Dieu, moins parfaite sur la terre, plus parfaite là-haut.

Ainsi, les deux principaux exemples de saint Thomas n'ont pas tous deux la même portée, preuve évidente qu'il ne portait pas son attention sur les *raisons* (différentes) pour lesquelles il ne saurait y avoir de commune mesure entre les choses dont il parle; c'est le *fait* lui-même de l'impossibilité pour la ligne d'atteindre la surface, pour la connaissance du « viator » d'égaler celle du « comprehensor », etc..., qu'il veut donner en exemple. C'est bien le cas de répéter que comparaison n'est pas raison. La doctrine qu'il veut illustrer ici ressort, par contre, et très nettement de la *raison* qu'il donne de la non-équivalence entre la grâce du Christ et celle des autres créatures. On peut l'exposer de la façon suivante.

La grâce, essentiellement identique chez tous ceux qui en sont ornés, existe à son *summum* dans l'âme du Christ; il y a néanmoins plus qu'une différence de degré entre le don qui lui est départi, et les grâces des autres créatures. Cette différence réside dans le *mode* suivant lequel il participe la grâce. Il y a, en effet, pour tout sujet créé, deux façons très diverses de participer une forme : ou bien elle est en lui selon toute la perfection qu'elle est capable de réaliser; ou bien elle s'y trouve dans un état amoindri et imparfait, et cette différence dans le mode de possession d'une forme tient à la nature même du sujet qui la participe.

Tout être créé, en effet, possède, par rapport aux diverses perfections, une capacité déterminée, et c'est cette capacité du sujet récepteur qui limite la perfection reçue.

(1) I^a II^ae, q. 67, a. 6.

Elle la limite tout d'abord et nécessairement quant à son être, c'est-à-dire que, par le fait même que telle perfection est reçue dans un sujet, elle se trouve bornée à une espèce ou à un genre, elle n'est pas la plénitude de l'être, perce qu'elle n'est pas « suum esse », parce qu'elle a un être reçu. Mais le sujet peut encore — et c'est le cas le plus général — limiter la forme qu'il reçoit, quant à la perfection même de cette forme; cette dernière, en raison de la capacité trop étroite du sujet, ne se trouve pas réalisée en lui selon toute la plénitude que pourrait comporter son genre ou son espèce. Supposons maintenant une qualité (la blancheur, la chaleur) qui ne soit reçue dans aucun sujet. Elle serait limitée quant à son être, car elle n'aurait pas le privilège d'être « suum esse », mais rien ne la limiterait quant à sa perfection propre, puisque la capacité finie d'un sujet récepteur ne viendrait pas la rétrécir à tel ou tel mode amoindri de possession.

Mais est-ce seulement dans ce cas chimérique qu'une forme pourrait exister à l'état parfait? Nullement; même lorsqu'une qualité est reçue dans un sujet, il est encore possible qu'elle ne soit pas limitée quant à sa perfection propre : c'est dans le cas où il y a équivalence, égalité, entre la capacité du sujet et les possibilités de développement de la qualité considérée, « ita scilicet, dit saint Thomas, quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem » (Comp. theol., c. 215). Dans ces conditions, la forme est possédée avec toute sa perfection réalisable. Elle est, dans un certain sens, non mesurée, infinie, non pas quant à son être, mais quant à sa « ratio », quant à ses caractères propres. C'est ainsi que le Christ a reçu la grâce, c'est dans ce sens qu'on doit dire que l'Esprit lui a été donné sans mesure, qu'il a possédé la grâce « universaliter »; la grâce (du Christ) peut être dite infinie en ce sens qu'elle n'est pas limitée; elle possède en effet tout ce qui appartient à l'essence de la grâce, et tout cela ne lui est pas donné selon une mesure particulière (1).

(1) III*, q. 7, a. 11. — cf. Texte du De Veritate cité, p. [50].

Les autres créatures, au contraire, reçoivent nécessairement le don de l'Esprit avec mesure, « suivant un mode particulier de participation ». Et, on le voit, cette différence tient à la nature même du sujet récepteur : toutes les créatures ont vis-à-vis de la grâce une capacité finie, seul le Christ possède une capacité infinie.

Cette doctrine précise ce qu'il faut entendre par l'*infinité* de la grâce du Christ. Toute grâce est, en quelque sorte, infinie, parce qu'elle est en rapport avec un objet infini (cf. Iª, q. 25, a. 6, ad 4). Mais ce n'est pas de cette infinité-là, commune aux grâces de toutes les créatures, qu'il s'agit quand on parle de l'infinité de la grâce accordée au Christ. On veut désigner ce caractère absolument unique : la grâce n'est pas limitée par le sujet qui la reçoit, il est toujours prêt à la participer davantage, jusqu'à la mesure fixée par Dieu où celle-ci est réalisée selon toute sa perfection (1). Ainsi, pour parler le langage de l'ancienne physique, les corps participent la chaleur à des degrés divers, mais ni le fer, ni l'air, ni aucune des autres substances n'est susceptible de posséder la chaleur à son degré maximum; leur constitution physico-chimique ne comporte que la possession de certains degrés de chaleur, au-delà desquels cette constitution se trouve détruite; le feu seul participe pleinement la chaleur, car il est chaud *par nature*; il y a proportion entre son être physique et la chaleur comme telle.

II

Elle est une propriété naturelle de l'humanité du Christ

Cette comparaison, qui est tout à fait dans l'esprit de la doctrine thomiste, nous met sur la voie d'une analyse plus profonde de la grâce capitale. Lorsque nous disons

(1) IIIª, q. 7, a. 12 c et ad 2.

en effet, que la grâce est reçue par le Christ comme dans un sujet où elle peut exister avec toute sa perfection, nous signifions implicitement que la grâce convient *naturellement* au Christ, que celui-ci est le sujet *connaturel* de la grâce. Si une qualité se trouve dans un être à l'état limité et déficient, c'est qu'elle ne dépend point purement et simplement (simpliciter) de sa nature; il la reçoit d'ailleurs, et sa nature, ne comportant qu'une participation de cette qualité, n'en permet pas le développement total. Si, au contraire, ce développement absolu se produit (comme c'est le cas pour la grâce dans le Christ), nous devons en assigner la cause dans la nature même du sujet. Celui-ci reçoit bien la forme dont nous parlons de la Cause première, mais celle-ci ne peut la réaliser avec toute sa perfection que dans un sujet dont la constitution essentielle n'oppose aucune résistance à la possession de cette forme, pour lequel posséder cette forme est un caractère de nature (1).

Cette théorie nous met en mesure d'examiner, sous un aspect élargi, les rapports entre la grâce du Christ et celle des membres du Corps mystique. Puisque tout ce qui existe par participation doit avoir sa cause dans ce qui existe par soi, toute grâce n'est qu'une participation de celle du Christ. Celui-ci est le principe de la grâce comme Dieu est le principe de l'être (2) : Dieu, plénitude de l'être, être par soi, explique tout ce qui est de l'être; de même le Christ, plénitude de grâce, possédant par lui-même la grâce, explique toute grâce.

Mais, dans tout ceci, il y a une difficulté. Comment peut-on dire de l'humanité du Christ qu'elle est le sujet *connaturel* de la grâce, puisque, pour toute créature (et la sainte humanité de Notre-Seigneur en est une), la grâce est proprement *surnaturelle*? Saint Thomas nous dit bien quelque part que la grâce habituelle peut être dite natu-

(1) Contr. Gent., l. II, c. 15.
(2) De Verit., q. 29, a. 5.

relle au Christ, mais les raisons qu'il donne pour justifier cette épithète ne répondent pas à la difficulté qui nous préoccupe ici. Le Christ est *naturellement* gratifié d'une participation à la vie divine, parce qu'elle fut en lui dès le premier instant (*a nativitate*), ou encore parce qu'elle eut pour cause sa *nature* divine (1). Ni l'une ni l'autre de ces explications ne résolvent notre difficulté : la première n'est qu'une étymologie ; la seconde ne vaut guère mieux, de notre point de vue. Saint Thomas, en effet, insiste avec force sur la distinction des deux natures dans le Christ, et sur le fait que l'union hypostatique ne provoque point (directement) le rejaillissement des propriétés de l'une sur l'autre (2). Dans ces conditions, on a beau rattacher le don de la grâce à la *nature divine* du Christ, cela ne nous explique pas pourquoi sa *nature humaine* est un réceptacle en quelque sorte *naturel* de la grâce.

Envisager sous cet angle l'humanité du Sauveur, c'est-à-dire dans son rapport d'étroite union avec la nature divine, ne semble donc pas pouvoir nous conduire au but. Peut-être serons-nous plus heureux en la considérant dans sa relation avec la Personne du Verbe. En raison de l'union hypostatique, la nature humaine du Christ est celle du Fils de Dieu ; par suite tout ce qui est dû au Fils, en vertu même de sa filiation, et dont, par ailleurs, la nature humaine est capable, est dû à l'humanité assumée par lui : le Christ est Fils aussi bien comme homme que comme Dieu. Or ce qu'on nomme l' « héritage éternel », c'est-à-dire la vision béatifique, est dû au Fils naturel de Dieu ; sans elle, le Fils ne jouit pas des biens qui lui reviennent du fait même de sa filiation et qui sont la connaissance et l'amour de son Père par un acte iden-

(1) III^{a}, q. 2, a. 12.

(2) « Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam ; sed quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum ut ex supradictis patet, anima Christi non est per essentiam divina, unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam » (III^{a}, q. 7, a. 1, ad 1 ; cf. q. 2, a. 10, ad 1).

tique à celui par lequel le Père se connaît et s'aime lui-même. Mais la nature humaine est capable d'un tel acte, elle peut exercer des opérations qui atteignent les divines Personnes dans leurs propriétés personnelles, à condition que la grâce vienne lui en donner le pouvoir (1). Nous pouvons donc légitimement conclure que la grâce est *naturelle* à l'humanité de Jésus-Christ, en tant que celle-ci subsiste dans la Personne du Fils de Dieu. Cette dernière, en effet, ne peut être frustrée d'un droit qu'elle tient de sa filiation, celui de participer à la vie intime de Dieu, et il en résulte, dans la nature assumée par lui, une exigence morale au don de la grâce (2).

Mais il y a plus. Saint Thomas considère que la grâce habituelle du Christ émane physiquement de l'union hypostatique, à la manière d'une propriété naturelle :

« Pour les choses qui se font progressivement, écrit-il, la disposition précède, dans l'ordre de la génération, l'achèvement auquel elle prépare; au contraire, elle suit naturellement l'achèvement quand celui-ci est déjà acquis. Ainsi la chaleur, qui est la disposition à la forme du feu, est aussi l'effet qui résulte de cette forme, lorsque celle-ci préexiste. Or la nature humaine du Christ est unie à la Personne du Verbe dès le principe, et sans étapes successives : par suite, la grâce habituelle ne peut pas être envisagée comme précédant l'union, mais comme en résultant, *à la manière d'une propriété naturelle*. Voilà pour-

(1) En réalité, l'acte dont nous parlons, par lequel Dieu le Père se connaît et s'aime lui-même, est un *acte increé*, et la nature humaine étant une créature n'est pas capable de produire un acte increé. Elle peut cependant, par le don de la grâce, qui l'adapte à ce rôle, accomplir un acte (créé) dont le terme est identique à celui de l'acte increé du Père; de la sorte, elle participe à la vie intime de Dieu, à la vie intra-trinitaire. Cf. III^{a}, q. 7, a. 1, ad 2.

(2) Cette exigence n'existerait évidemment pas si la nature assumée était incapable d'atteindre Dieu par une opération spirituelle. Ainsi, *in triduo mortis*, le corps de Notre-Seigneur, qui jouissait de l'union hypostatique, ne possédait pas la grâce sanctifiante, l'âme seule étant susceptible de la recevoir.

quoi saint Augustin dit que « la grâce est en quelque sorte naturelle au Christ homme (1). »

Saint Thomas répète ici sa doctrine, suivant laquelle on ne peut considérer la grâce habituelle comme une disposition nécessaire à l'union hypostatique. En effet, le Docteur Angélique nous en a précédemment avertis, seule une opération peut exiger la présence d'un « habitus » : le fait pour une nature de subsister dans son suppôt ne présuppose point cet intermédiaire (2). Mais ici saint Thomas donne une nouvelle raison de cette inutilité de la grâce habituelle pour préparer l'humanité du Christ à l'union personnelle; c'est que cette-dernière est instantanée, or une disposition créerait comme des voies d'approche vers l'union, qui se réaliserait ainsi par étapes, ce qui est impossible. Saint Thomas, dans ce passage, n'oppose donc plus grâce habituelle et grâce d'union, comme

(1) « Sicut dispositio in via generationis praecedit perfectionem ad quam disponit (ou disposuit) in his quae successive perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis jam consecutus est : sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis jam praeexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personae Verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem, sed ut consequens eam, *sicut quaedam proprietas naturalis.* Unde et Augustinus dicit, in Enchirid. (c. 40), quod « gratia est quodammodo Christo homini naturalis ». (III^{a}, q. 7, a. 13, ad 2.)

(2) III^{a}, q. 2, a. 10; cf. q. 6, a. 6, ad 2. Cependant la nature humaine du Christ, considérée abstraitement avant l'union hypostatique, requiert la grâce habituelle comme un *medium congruitatis,* « sicut pulchritudo est dispositio ad matrimonium » (De Verit., q. 29, a. 2). Voilà pourquoi dans le vocabulaire du Commentaire sur les Sentences, qui doit être le vocabulaire théologique du temps, la grâce habituelle du Christ est très souvent appelée « grâce d'union », parce qu'elle dispose en quelque sorte à l'union. On retrouve cette expression dans la Somme, q. 8, a. 5, ad 3. D'après Alexandre de Halès, il y a deux grâces d'union, l'une *disponens* (la grâce habituelle), l'autre *complens sive perficiens* (la grâce dite d'*union*) (Alex. de Halès, *Summa,* p. III, q. 12, m. 1, a. 1). De même, et à plus forte raison, si l'on considère l'humanité du Christ après l'union, il est d'une souveraine importance qu'elle soit ornée de la grâce habituelle, à cause de sa proximité avec la nature divine (III^{a}, q. 7, a. 1).

il l'a fait auparavant, mais il laisse entrevoir entre elles certains rapports. Il reste très vrai que l'union à Dieu par une opération est sur un autre plan que l'union personnelle, mais c'est une question de savoir si elles ne sont pas en correspondance l'une avec l'autre, si l'union hypostatique en particulier n'entraîne point à sa suite l'union de grâce habituelle. L'Ange de l'École nous l'affirme au nom du principe suivant : « la grâce est causée dans l'homme par la présence de la Divinité, de même que la lumière est produite dans l'air par la présence du soleil » (l. c. in corp.), et il poursuit : « mais la présence de Dieu dans le Christ s'entend de l'union de la nature humaine à la divine Personne; et donc l'on comprend que la grâce habituelle résulte de cette union, comme l'éclat de la lumière de la présence du soleil » (1).

On le voit, la doctrine d'une dépendance physique, naturelle, de la grâce habituelle vis-à-vis de la grâce d'union, est nettement affirmée, aussi bien dans le corps d'article que dans la réponse à la 2e objection. Cette théorie n'en soulève pas moins une difficulté assez délicate : la grâce est bien, comme le dit saint Thomas, un effet de la présence de Dieu en nous, mais il s'agit d'une présence d'un genre à part, l'inhabitation des divines Personnes, dans laquelle Dieu est considéré comme un objet de connaissance et d'amour dans l'âme qui jouit de sa présence, « in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante » (Ia, q. 43, a. 3); or une telle présence n'est pas celle de l'union hypostatique, comme saint Thomas le répète cent fois (2). Il faut donc, pour que le Docteur Angélique ait ici raison, que nous puissions passer *naturellement* de la présence personnelle du Verbe

(1) « Gratia enim causatur in homine ex praesentia Divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis... Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam Personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem sicut splendor solem. »

(2) IIIa, q. 6, a. 6, ad 1, q. 2, a. 2, ad 1; cf. Ia, q. 8, a. 3, ad 4.

dans la nature humaine du Christ, à la présence de grâce (inhabitation) des divines Personnes dans l'âme de celui-ci.

Ce passage existe, et son processus peut être expliqué de la façon suivante. Il est naturel à l'âme humaine de se saisir elle-même : étant un esprit, elle est à la fois sujet et objet de connaissance; non pas qu'elle perçoive sa nature, ce qui est le résultat d'une recherche philosophique, mais elle s'expérimente elle-même comme la racine de ses actes. C'est le phénomène bien connu de la conscience psychologique (1) : prise de possession concrète, singulière et immédiate du « moi ». Il est donc naturel à l'âme du Christ de se connaître elle-même. Mais la seule présence de cette âme à elle-même, sans habitus surajouté, suffit-elle pour que le Christ puisse prendre conscience de son « moi »? Non, car son âme ne subsiste pas dans un suppôt qui lui soit connaturel, dans une personne humaine, mais dans une Personne divine, celle du Verbe.

(1) D'après saint Thomas, l'âme se connaît elle-même de deux façons : 1° *particulariter*, quantum ad id quod est sibi proprium; et 2° *in universali*, quantum ad id quod omnibus animabus est commune. La première connaissance, — la seule dont nous ayons à parler ici — n'exige pas d' « habitus » surajouté à l'âme, mais elle a pour condition la seule présence de l'âme à elle-même : « dico quod anima per essentiam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis suiipsius, sicut aliquis, ex hoc quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui » (De Verit., q. 10, a. 8; cf. I°, q. 87, a. 1). Il suffit, pour que cette connaissance devienne *actuelle*, que l'âme exerce quelque acte, c'est-à-dire perçoive quelqu'une des opérations vitales dont elle est le principe. Par cette « réflexion » sur son acte elle se connaît elle-même. « In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere » (De Verit., l. c.). Mais elle se connaît comme existant dans tel suppôt : cette connaissance est en même temps perception du « moi ». « Cognitio quam quis habet de anima quantum ad hoc quod *est sibi proprium*, est cognitio de anima *secundum quod habet esse in tali individuo* » (De Verit., l. c.). Sur toute cette doctrine, voir l'article du R. P. Gardeil : La perception de l'âme par elle-même, dans les Mélanges thomistes, t. III, pp. 219-236.

Or, nous l'avons déjà dit, l'âme humaine n'est pas, de sa nature, capable de percevoir les propriétés qui caractérisent et distinguent les divines Personnes. Elle ne peut produire un tel acte que si l'*habitus* de la grâce sanctifiante vient l'y adapter. Cet habitus, qui entraîne l'inhabitation de toutes les divines Personnes dans l'âme de celui qui en jouit, est donc dû à celle du Christ : cette âme exige, en effet, de pouvoir se connaître « en ce qu'elle a de propre », « selon qu'elle possède l'existence dans tel individu » (de Verit., q. 10, a. 8), c'est-à-dire de percevoir expérimentalement la Personne du Verbe (1).

L'âme du Christ est ainsi justifiée à la façon des adultes, c'est-à-dire par un acte (cf. III[a], q. 34, a. 3), celui par lequel, en prenant conscience de sa personnalité divine, il se connaît et s'aime lui-même comme Dieu, avec le Père et le Saint-Esprit. Cet acte, qui a lieu au premier instant de sa conception, est parfaitement libre (III[a], q. 34, a. 3), ce qui ne l'empêche pas — en qualité de saisie du « moi » — d'être spontané, et physiquement lié à la constitution humaine du Christ. A cause de l'union hypostatique, cet acte exige, comme nous l'avons dit, le don de la grâce sanctifiante; celle-ci est donc bien en dépendance de l'union personnelle comme une sorte de propriété naturelle (2).

(1) Par le don de la grâce, chaque Personne divine se manifeste à l'âme, qui la perçoit de façon *quasi expérimentale*. « Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato Personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum secundum modum proprium illius Personae... *Unde cognitio ista est quasi experimentalis* » (I Sent., d. 14, q. 2, a. 2, ad 3; cf. I[a], q. 43, a. 8).

(2) La comparaison entre l'acte qui justifie l'adulte, et celui par lequel le Christ reçoit la grâce, permet d'expliquer, d'une autre manière encore, comment la grâce est quasi naturelle au Christ. L'acte par lequel l'adulte est justifié, et qui dépend, dans son *esse*, du don de la grâce, est cependant considéré comme l'*ultime disposition* à l'infusion de celle-ci. Il est, en effet, lié à tous les actes préparatoires à la justification, qu'il continue, en quelque manière : « Ea quae in instanti fiunt, dit saint Thomas, dicuntur fieri et fac-

Les deux explications que nous venons de donner, touchant cette « naturalité » de la grâce du Christ, se complètent mutuellement. Celle qui a été exposée en dernier lieu a l'avantage d'expliquer, au point de vue psychologique, la venue des Personnes divines comme objets de connaissance et d'amour, dans l'âme du Christ. La première montre la nécessité morale, pour celle-ci, de posséder la vision béatifique. Mais toutes deux rattachent le don de la grâce à la filiation naturelle du Christ (cf. III[a], q. 23, a. 4, ad 2). C'est elle qui fournit la raison dernière des qualités transcendantes de la « gratia capitis ». Si la grâce est dans le Christ comme dans son sujet connaturel, s'il la possède par lui-même, si elle est en lui à son *summum*, c'est *parce qu'il est le Fils naturel de Dieu*. Si les autres êtres ne la possèdent, au contraire, que par participation, avec une imperfection nécessaire, c'est que, par nature, ils sont des étrangers vis-à-vis des divines Personnes, c'est qu'ils ont à devenir fils par adoption. De ce point de vue, il y a donc simplement *analogie*, et non *univocité*, entre la grâce du Christ et les autres grâces, entre le Christ, principe de la grâce, et ceux qui reçoivent ses dons (1).

tum esse, quia, quatenus illud instans est terminus prioris temporis, in quo fiebat, *usurpat sibi quod priori debetur* » (De Verit., q. 28, a. 9, ad 10). Mais tous ces actes préparatoires, et donc l'ultime disposition, qui en est, sous un rapport, le fruit, ont été faits, chez l'adulte, sous l'influence de grâces actuelles, ils sont *surnaturels*. Dans le Christ, au contraire, l'acte par lequel il est justifié, bien que dépendant dans son *esse* du don de la grâce habituelle, ne dépend d'aucune grâce (la grâce d'union mise à part, bien entendu), d'aucune motion surnaturelle, si on l'envisage comme ultime disposition à l'infusion de l'habitus de grâce : il est, en effet, un acte parfaitement naturel, puisqu'il est la conscience du moi. Bien qu'il ne soit en relation avec aucun acte préparatoire, il joue, vis-à-vis de la grâce, le rôle d'une disposition ultime, c'est-à-dire qu'il lui préexiste *ordine fiendi* et non *ordine essendi*. (Cf. III Sent., d. 13, q. 3, a. 1, et Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus*, II[a] Pars, q. 1, a. 7).

(1) Saint Thomas dit bien que la nature humaine du Christ complète les prérogatives de Chef que celui-ci tient de sa nature divine, « quia Christus, secundum humanam naturam habet perfectionem

Conclusion

Nous sommes maintenant en mesure de tirer la conclusion de tout ce que nous venons de dire sur la grâce capitale du Christ. Elle n'est autre chose, avons-nous établi, que sa grâce personnelle, ou habituelle, puisque c'est cette dernière qui rend déiforme la nature humaine du Christ; celle-ci, en effet, ne peut agir surnaturellement qu'autant qu'elle participe à la vie divine. Ces deux grâces (habituelle et capitale) sont donc une même réalité; cependant, on peut établir entre elles une distinction de raison : la grâce du Christ est appelée personnelle lorsqu'on envisage ses effets sur le Christ lui-même; elle est dite capitale, si on considère ses effets sur les autres créatures, c'est-à-dire dans sa relation avec le corps mystique.

Mais qui donne à la grâce du Christ le pouvoir de se communiquer? C'est sa plénitude, son infinité, conséquences du mode suivant lequel le Christ possède la grâce, c'est-à-dire à la manière d'un sujet auquel la participation à la vie divine est pour ainsi dire naturelle. Mais, de nouveau, pourquoi le Christ est-il ce sujet connaturel de la grâce? Parce qu'il est le Fils de Dieu. De par l'union hypostatique, l'humanité du Christ reçoit une grâce qui ne peut pas ne pas être *capitale*, et, d'autre part, une

aliis homogeneam, et est principium *quasi univocum*, et est regula conformis et unius generis » (III Sent., d. 13, q. 2, a. 1). On aura remarqué le *quasi*; ailleurs (III Sent., d. 19, q. 1, a. 1, sol. 1) saint Thomas dit « aliquo modo ». Cela nous permet de maintenir que, selon le Docteur Angélique, le Christ n'est, par rapport au don de la grâce, qu'un principe analogue. La grâce étant chez lui *per naturam*, ne s'y trouve pas selon le même mode que ceux qui l'ont *per adoptionem, per generationem*; en comparant le Christ au soleil, principe universel de la génération (III[a], q. 7, a. 9), saint Thomas se sert bien d'un exemple, où il y a seulement analogie, et non pas univocité, entre la cause et les effets.

telle grâce ne peut être accordée à aucun autre. La prédestination du Christ comme Fils de Dieu, et comme Chef de l'Église se confondent donc dans la volonté divine : « Dieu donne à chacun la grâce selon ce à quoi il est choisi. Et parce que le Christ, en tant qu'il est homme, a été prédestiné et choisi à cette fin *d'être le Fils de Dieu destiné à sanctifier les autres* (cf. Rom., 1, 4), *il a eu ceci de propre* d'avoir une telle plénitude de grâce qu'elle rejaillirait sur tous, selon ce qui est dit en saint Jean, 1, 16 : « De sa plénitude nous avons tous reçu. » (1)

Telle est la conception de la « gratia capitis » à laquelle nous parvenons après l'étude des passages de la Somme où saint Thomas a traité la question « ex professo ». Mais on se rappelle que, pour suivre le raisonnement du Docteur Angélique, nous avons dû limiter le problème, et rechercher seulement ce qui, dans l'humanité du Christ, rend compte de son influence de grâce sur le Corps mystique. A vrai dire, c'est l'aspect principal du rôle que nous avons assigné au Christ en vertu de la métaphore de la *tête*. Les autres prérogatives du Chef n'ont d'importance qu'en fonction de ce ministère primordial. C'est sans doute la raison pour laquelle saint Thomas ne prend pas la peine de rechercher si la qualité de Chef de l'Église, prise dans son ensemble, s'explique par la grâce habituelle du Christ, qui mériterait alors plus complètement son titre de « grâce capitale ».

Une telle recherche ne présente évidemment pas une utilité de premier plan ; quand bien même quelque prérogative, que nous avons dû qualifier de « capitale », en raison de l'analogie avec la tête humaine, se rattacherait directement à la grâce d'union par exemple, notre conclu-

(1) « Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur, et quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit sibi proprium ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes, secundum hoc quod dicitur Joan., 1, 16 : « De plenitudine ejus nos omnes accepimus. » (III^a, q. 27, a. 5, ad 1).

sion ne s'en trouverait pas sensiblement modifiée. Toutefois, il peut être intéressant d'examiner de ce point de vue la Christologie de saint Thomas, pour montrer que sa solution eût sans doute été en faveur d'un unique principe d'où émaneraient tous les privilèges du Christ-Chef.

On peut d'abord remarquer, d'une façon générale, que si l'on fait abstraction de la grâce habituelle, l'humanité du Sauveur ne possède point un certain nombre de caractères que nous avons considérés comme essentiels dans le Chef. Dans l'ordre statique, l'homogénéité entre le Christ et les membres du Corps mystique se base principalement sur sa grâce habituelle : c'est elle qui permet de dire qu'il y a conformité de nature (c'est-à-dire de *surnature*) entre les Anges et le Christ. De plus, la perfection de l'âme du Chef de l'Église, et, dans une certaine mesure, celle de son corps, sont des effets de la plénitude de grâce. Mais cette dernière apparaît davantage encore à la source des prérogatives dynamiques du Chef. Sans elle, il ne pourrait être qu'un instrument passif de la Personne du Verbe. En effet, l'union hypostatique n'apporte à l'âme du Christ aucune espèce de connaissance (1) : or un Chef doit avant tout *savoir* : il ne peut rien diriger, faire aucun acte de gouvernement, s'il n'est pas éclairé. Mais la science du Christ est en dépendance de sa grâce. Nous parlons ici de sa science bienheureuse, qui est proprement sa science de Chef, puisqu'elle lui fait connaître tout ce qui est utile à son rôle : le passé, le présent et l'avenir (2). Cette science est en étroite connexion avec la perfection

(1) III^a, q. 9, a. 1, ad 3.

(2) III^a, q. 10, a. 2. — Saint Thomas ne rattache pas l'illumination des Anges et des hommes par le Christ à la science infuse de celui-ci, encore moins à sa science acquise. C'est pour d'autres raisons qu'il en orne l'âme du Christ; afin que les potentialités de son intelligence passent toutes à l'acte (q. 11, a. 1; q. 12, a. 1). De même, pour expliquer l'illumination des Anges entre eux, ou celle des hommes par les Anges, il ne se sert pas de la science infuse de ceux-ci (cf. I^a, q. 106, a. 1; q. 111, a. 1).

de sa vision béatifique, qui dépend elle-même de la perfection de sa grâce (1). Comme le fait remarquer saint Thomas, le Christ ne possède donc pas seulement la plénitude de la grâce, mais encore celle de la vérité, il est « plein de grâce et de vérité », selon l'expression de saint Jean (2), et cette vérité, il doit la répandre, comme sa grâce, sur les hommes et sur les Anges, ce qu'il fait comme Chef de l'Église (3).

Les fonctions de Roi, de Législateur, de Juge, attribuées au Christ-Chef, peuvent ainsi très facilement trouver leur source dans la grâce habituelle de ce dernier (4), bien que le pouvoir de les exercer soit parfois ramené à la grâce d'union (5). Il ne faudrait pas chercher ici à faire accorder entre eux les textes où saint Thomas paraît différer l'opinion. Il nous en donne lui-même la raison : c'est qu'un même privilège peut appartenir à quelqu'un à des titres divers, et il cite, à ce propos, la puissance judiciaire du Christ, due à la fois à sa qualité de Personne divine, à sa dignité de Chef, à la plénitude de sa grâce, et qu'il a de plus obtenue par ses mérites (6).

Cette largeur de vues nous permet de conclure que toutes les prérogatives du Chef que nous avons reconnues au Christ peuvent très bien lui appartenir en vertu de la manière parfaite dont son âme participe à la vie divine; et ce ne serait peut-être pas s'écarter de la pensée thomiste que de considérer cette plénitude de la grâce habituelle dans le Christ comme la source d'une autre plénitude, ou plutôt comme en comprenant une autre : celle de tous les dons divins, quels qu'ils soient : « les autres hommes ont certaines grâces particulières, tandis que le Christ, comme tête ou chef de tous les hommes, possède la perfection de

(1) III^{a}, q. 10, a. 2.
(2) Id., q. 10, a. 4; cf. q. 34, a. 2, ad 2.
(3) Comp. theol., c. 214 et 216.
(4) III^{a}, q. 58, a. 3; q. 59, a. 2.
(5) Ibid., q. 59, a. 4, ad 3.
(6) Ibid..., a. 3.

toutes les grâces. De là vient que, pour ce qui est des autres hommes, autre est le législateur, autre le prêtre, autre le roi; mais toutes ces fonctions se trouvent réunies dans le Christ, comme dans la source de toutes les grâces (1). »

*
* *

Au terme de cette étude, à laquelle il a semblé utile de conserver son caractère exclusivement théologique, on accueillerait peut-être avec bienveillance quelques conclusions d'ordre spirituel. Elles peuvent, il est vrai, se présenter d'elles-mêmes à l'esprit du lecteur averti; nous croyons cependant avantageux de lui suggérer quelques pensées qui serviront, à l'occasion, de matière à ses réflexions.

Ce qui caractérise la doctrine de saint Thomas relativement à la grâce capitale du Christ, c'est qu'il explique le rayonnement extérieur de la grâce, en Jésus, par la perfection de sa grâce personnelle. Ce n'est point parce qu'il aurait reçu une sorte de charisme supérieur que le Christ peut nous sanctifier; ce n'est même pas, directement au moins, parce que Dieu s'est approprié en quelque sorte son humanité. S'il répand la grâce à profusion, c'est parce qu'il est lui-même « plein de grâce », c'est parce que son âme surabonde de vie divine. L'état de grâce de l'âme de Jésus, le principe sanctificateur qui est à la source de tous les actes de Jésus, voilà ce qui fait de son humanité un instrument de choix entre les mains de Dieu, ce qui la rend apte à communiquer la grâce : « L'acte de la grâce personnelle, dit saint Thomas en parlant du Christ, qui rend son sujet formellement saint, est aussi une cause de justification pour les autres » (III^{a}, q. 8, a. 5, ad 2).

N'y a-t-il pas là un grand exemple pour nous? A l'imi-

(1) « Alii homines particulatim habent quasdam gratias; sed Christus, tanquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum; et ideo quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex, sed haec omnia concurrunt in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum » (III^{a}, q. 22, q. 1, ad 3).

tation de notre Chef, et quelle que soit la place que nous occupions dans l'Église, nous ne serons vraiment des sanctificateurs que dans la mesure où nous aurons développé en nous la vie divine ; nous ne pourrons agir efficacement sur nos frères que si nous possédons à un haut degré cette grâce que nous ambitionnons de leur faire partager. N'oublions pas cependant l'abîme qui sépare notre action sanctificatrice à nous de l'action sanctificatrice de Jésus. Nous ne pouvons atteindre que très superficiellement l'âme de notre prochain, par nos exemples, conseils, exhortations, etc., toutes choses qui ne visent qu'à disposer les âmes à la réception de la grâce. C'est le Christ seul, en définitive, qui par le contact de son âme, débordante de vie divine, influe directement sur l'âme des membres de son Corps mystique. Il peut, cela est vrai, se servir de nous pour cela. Le prêtre (ou le fidèle) qui administre un sacrement collabore à cette œuvre, il est le ministre de cette rénovation spirituelle des âmes. Mais le mot même que nous venons d'employer indique qu'il n'agit plus en son nom propre, qu'il n'est que le remplaçant du Christ. Dès lors l'état de grâce dont son âme est ornée n'est plus un élément qui puisse influer sur la valeur essentielle de l'action sacramentelle. Il en est du ministre des sacrements comme du médecin dont l'état de santé ne peut influer qu'accidentellement sur la guérison de ses malades, ou comme du canal qu'il importe peu de construire en or ou en vil métal pourvu qu'il soit apte à retenir l'eau (1).

Et pourtant, comme le dit très justement saint Bernard, nous ne devons pas être des canaux, mais des réservoirs (2). C'est qu'à côté de l'action directe, de l'influence immédiate sur les âmes que le Christ s'est réservé en propre (3), il y a place pour une action, plus modeste il est vrai, mais indispensable dans l'économie actuelle

(1) Cf. III^{a}, q. 64, a. 5.

(2) « Si sapis, concham te exhibebis, et non canalem. » (S. Bernardus, *In Cantica*, sermo XVIII, 3.)

(3) Cf. III^{a}, q. 8, a. 6 et q. 64, a. 4, ad obj.

du salut : c'est précisément celle dont nous parlions tout à l'heure et qui consiste à disposer les âmes à la réception des sacrements ou des touches directes du Maître. Mais d'où viendra la lumière qui donnera à notre intelligence la vue nette des maux dont souffrent les âmes et la connaissance des remèdes appropriés à chacune? D'où viendra la force de persuasion qui donnera à notre parole de toucher les cœurs? D'où viendra enfin cette vie sainte qui, mieux que les exhortations, pourra réconforter les faibles, décider les hésitants, porter à Dieu tous ceux qui en seront les témoins ou nous mettre en état d'intercéder efficacement pour ceux que nous ne pouvons atteindre d'une autre manière? Là encore, remarquons-le, et cela doit nous faire mieux comprendre notre néant, le Christ pourrait se passer du concours de notre état de grâce. Par des charismes extraordinaires appropriés, il pourrait se saisir de nos facultés et leur faire faire, indépendamment de nos dispositions propres, la besogne de son choix. Mais les charismes extraordinaires sont dans l'Église une exception (1), et, le plus généralement, Dieu laisse notre organisme surnaturel se développer de façon normale, sous l'influence de la grâce. C'est donc cette grâce, la grâce personnelle, destinée à nous sanctifier nous-mêmes, qui va devenir, de fait, le moyen de la sanctification de notre prochain. C'est d'elle, en effet, que viendront et les lumières pour notre intelligence, et les énergies pour notre volonté, qui nous permettront d'agir, comme de nouveaux Précurseurs, sur l'âme de nos frères, et, en cela, notre action sera comme une imitation, lointaine sans doute, mais réelle cependant, de l'action sanctificatrice du Chef de l'Église.

Langres.

JEAN ROLLAND.

(1) Nous parlons des charismes proprement dits, des grâces « gratuitement données » dont l'effet dépasse non seulement le mérite du donataire, mais encore l'aptitude naturelle de ses facultés : dons de prophétie, de guérisons miraculeuses, etc. (Cf. I^{a} II^{ae}, q. III, a. 1, et a. 4, ad 1.)

Semaine des « Exercices »

Les RR. Pères Jésuites ont organisé une « Semaine des Exercices » qui se tiendra à Versailles, du 2 au 5 avril. Ce n'est ni une retraite ni un congrès, dit le programme, mais simplement une étude. Dans ce but, des leçons exposeront les idées directrices des « Exercices »; des communications et rapports documentaires illustreront d'exemples concrets cet enseignement doctrinal. En voici le programme :

MARDI 2 AVRIL

Les attraits de la solitude et la nostalgie de Dieu au temps présent

Ire leçon : *Retraites ouvertes et retraites fermées*, par Mgr Gonon, évêque de Moulins.

Communication : *Une initiative de retraites sacerdotales de dix jours*, par M. l'abbé Babolat.

Rapport documentaire : *Les retraites d'élèves des grandes écoles*, par le R. P. Pupey-Girard.

Communications : *Expériences de retraites jocistes*, par M. l'abbé Guérin, — *et scoutes*, par M. le chanoine Cornette.

IIe leçon : *La retraite selon l'esprit des exercices*, par le R. P. Cavallera.

MERCREDI 3 AVRIL

Dans les pas de Jésus

IIIe leçon : *En face de la vérité fondamentale*, par le R. P. Vulliez-Sermet.

IV[e] leçon : *La voie des âmes pénitentes,* par le R. P. Dargent.

Communication : *Examen de conscience et réforme intérieure,* par le R. P. Compaing.

Rapport documentaire : *Le mouvement vers les Exercices en Hollande,* par le R. P. Cramer.

Communications : *L'organisation diocésaine des Exercices en Allemagne,* par le R. P. Haag.

— *Les exercices pour ruraux en Belgique,* par le R. P. de Pierpont.

— *Ce qui se fait en Espagne, en Italie, en Angleterre, au Canada,* etc..., par divers représentants de l'Œuvre des retraites en ces pays.

V[e] leçon : *L'appel du divin Roi,* par le R. P. Monier-Vinard.

JEUDI 4 AVRIL

Prévenances de Dieu et options de l'homme

VI[e] leçon : *L'Élection dans les exercices,* par le R. P. de Guibert.

VII[e] leçon : *Le rôle du directeur spirituel d'après les règles du discernement des esprits,* par le R. P. Poullier.

Communication : *Deux Étendards ?* par le R. P. de Bagneaux.

Rapport documentaire : *Les exercices pour le Clergé en Belgique,* par le R. P. Thibaut.

Communications : *Adaptation des Exercices* aux diverses catégories de retraitants :

— *dans les maisons de retraites,* par le R. P. Gibert et le R. P. Thorin ;

— *à des chefs et aux élites de l'action catholique,* par le R. P. Desbuquois ;

— *aux fiancés,* par M. l'abbé Viollet ;

— *dans les monastères,* par le Rme Dom Anselme Le Bail.

VIII[e] leçon : *Les exercices, école d'oraison d'après les témoignages de prêtres retraitants,* par M. l'abbé Guerry.

VENDREDI 5 AVRIL

Vers l'Union divine

IX[e] leçon : *Dans la lumière de Verbe Incarné : l'Évangile e... exercices*, par M. le chanoine Biétrix.

Communication : *La montée des trois degrés d'humil...* par le R. P. Loiselet.

X[e] leçon : *Au seuil du mystère de Dieu : la contemplation po... obtenir l'amour*, par le R. P. Albert Valensin.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † CAROLUS, episc. Versalien.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).